قال اللہ عز من قائل وقل جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان زہوقا

من تصنیف منیف افضل الفضلا حجۃ اللہ علی العالمین خلیفۃ اللہ فی السموات والارضین حامی شرع متین نائب سید المرسلین
قامع المبتدعین وسلطان الدین حضرت مولانا محمد ارشاد حسین صاحب طاب ثراہ مجددی قدس سرہ وافاض علینا فیضہ الی الابد

اختیار الحق

بتوجہ تام وسرانجام تمام عالی ہمت متعالی نہمت فخر خاندان والاشان جناب حکیم محمد عبد الحفیظ خان
سلمہ الرحمن وحامی دین متین جناب مولوی محمد احسان الدین سلمہ اللہ القوی المتین

در مطبع عزیز المطابع واقع دار الریاست مصطفی آباد عرف امروہہ طبع گشت
۱۳۱۸ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله سبحانه اكمل الحمد كما يحب ويرضى والصلوة والسلام الاتمان على سيد الورى
وعلى آله واصحابه البررة التقى وبعد فيقول العبد الاقل الى رب الثقلين
محمد ارشاد حسين عفى عنه انه قد وقع بفضل اهل العصر ان نطقت السنتهم بمضادة الحق
الصراح من التقليد مدافعة لاخبار الصحاح في فضل الامام ابي حنيفة الرشيد فذاني بحمية
الحق الفقاح والغراني عصبية الصدق الفراح ان احق الحق وابطل الاباطيل واذب عن
الخير بجميل الخير جميل وتاتي غرضي بالتماس بعض الخلان فاستخرت الله سبحانه وشرعت فيه مستمنا
بمواهب الحق في التبيان سميته بانتصار الحق في اكساد اباطيل عيار الحق ونسأل الله تعالى
ان يجعله نافعا للمسلمين وانعاما للمتدبرين عن سبيل الرشاد الى البر وعن اهل الهادين المهتدين

تنبيه ناظرين اہل خبرت وبصیرت اور واقفین ارباب نظر وبصیرت پر واضح ہو کہ اقل عرض کو فرصت تحریر جواب
کتب طویلہ نہ تھی لیکن چونکہ بعض اکثر مضامین مندرجہ معیار بطائق اہل علم محققین پائے اور بعض مسلمین کو جیسے مقلدین کا
تفرقہ نہیں کر سکتے دیکھا کہ مدعی حقیت اسکے ہیں پس واسطے اظہار حق کے اپنے مشاغل ضروریہ کو ترک کر کے بجواب مختصر کہا اور
مباحث لفظیہ اور دقائق علمیہ کہ تعرض اس سے اہل عمل میں بلا طائل ہے اور الفاظ متعمقہ اور تعقیدات سے کہ اداب اہل علم کا
طریقہ عوام مسلمین کے بھی مناسب نہیں اعراض کر کے قدر ضروری جواب لکھتا گیا پس اگر یہ تحریر ناظرین منصفین کے
پسند خاطر اور اسکے مطالعہ سے حق خالص ظاہر ہو تو فبہا اور اگر پسند خاطر نہ ہو تو ناپسند کرنے والے بشرط استطاعت جواب
انصار الحق جواب باصواب بمراعات قواعد بحث اور محافظت ادب علمائے صالحین کے میں نہ کلمات تند کہ شیوہ اہل دیانت نہیں

درمیان مین نہ لائین پھر اگر سب مباحث ناپسند ہون تو جواب ہر بحث و دلیل کا بہ تفصیل حوالہ قلم فرمائین اور اگر بعض پسند
ہون تو اونکا جواب لکھین اور باقی کو صراحۃً تسلیم کرین اور یہ شایان اہل علم نہین کہ مضامین چند مواقع متعددہ سے
لیکر بے ملاحظہ سابق و لاحق محل اعتراض ٹھہرائین اور اسکا نام رد و جواب قرار دین اور بھی جو نقل کہین فصل و باب
منقول عنہ کا محفوظ رکھین کہ عند الطلب تصحیح نقل کرنا ہوگی اور جو نقول راقم نے لکھین ہین جسکی طلب تصحیح منظور ہو
راقم سے طلب کرلین مگر وہ اقل قلیل کہ صاحب تنویر نے لکھین اور وقف معیار نے مسلم الصحۃ کہین اونکی تصحیح
ہمکو تعلق نہین اور جنکو استطاعت جواب نہین اونکو چاہیئے کہ یا رفع اشتباہ راقم الحروف سے کرین یا انتظار کرین کہ معونین
معیار کا جواب جانب سے جواب لکھا جائیگا انشاء اللہ تعالی رفع اشتباہ ہوگا اور بالتحقیق زبان طعن و تغلیط دراز نکرین قال اللہ
سبحانہ و تعالی وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا
وَهَا أَنَا أَشْرَعُ فِي الْمَقْصُودِ مُتَوَكِّلًا عَلَى مُلْهِمِ الْحَقِّ وَمُفِيضِ الْجُودِ **قال** ہرچند کہ فضائل سے امام صاحب کے ہمکو صحیح ثابت
ہونے سے ہے **اقول** سچ ہے کہ جھوٹی تعریفین شیعہ رفض ہے مگر سچی تعریفین اور واقعی مدح کو جھٹلانا اور
نصوص ظواہر اور تصریحات اکابر مین تغییر کرنا شیوہ جحود و پیشہ یہود ہے يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ الآیہ
اس مدعا پر گواہ ہے حضرت حق سبحانہ دونو پیشوان سے ہم سب مسلمانونکو نجات دے دنیا مین امام صاحب کا
نقل ثقات علماء سے ظاہر ہے کہ اسمین پس دعوے اتباع و تعظیم امام اور فضائل واقعیہ اونکی جو برہین مقبولہ شرعیہ سے
ثابت ہین باطل کرنا ایسا عجب ہے اور اگرچہ امام کے لیے فضائل بہت ہین مگر صفت تابعیت و تبع یاد ترجیح
امتیاز ہے اونکو شبہات یکیکے سے دھانکیے محبت و بستی سے اور تیت فضیلت امام تابعیت پر موقوف
نہین ممکن ہے جب زیادت فضل ہو تو تابعیت زیادہ ہے پس یہ بیان اکرمکم عند اللہ اتقاکم
نہین ہاتھے کہ تابعیت جب نہ فضل و رائق توصیف نہین اور بعد تابعی ہونے کے تابعیت نے
زیادت فضل ہے جنانچہ میدیکہ بمقتضائے حدیث صحیح خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم الحدیث
سے ثابت ہوگیا ثابت ہے اور پہلے مصداق تھے کا قرن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ و بعد اونکے
تابعین ہوگا قال فی تکملۃ مجمع البحار بمقتضی خیر القرون قرنی ثم الذین الخ تفضیل صحابہ علی التابعین و تفضیل
تابعی علی من بعدہم انتہی وقال فی موضع آخر منہ فان قیل قولہ تعالی ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم یقتضی
ان الفضل ہو التقوی قلت ہو مسلم لکن الصحبۃ تستلزمہ فان بہ کثرۃ یحصل من التقوی ما لا ینال بدونہا
قال فی اللہ ہو انتہی اقول کذلک التابعیۃ تستلزم التقوی لان التابعی خیر ممن بعدہم فلا تستلزم

لم یکن خیراً تو یہ آیۂ کریمہ بجہت لقے ہونے امام کے بیچ تابعین کے موجب زیادت توصیف و تفضیل
ہوئے اور انکار بعض ناقلین کا تابعیت امام سے دلیل نفی تابعیت نہین غایت یہ ہے کہ علم تابعیت
منکر کو نہین پہونچا دیکھو حدیث معقل بن سنان کا امر زوجہ بلال ابن مرۃ مین اور حدیث فاطمہ بنت
قیس کا جو وارد ہی عدم تجویز نفقہ اور سکنی مین مطلقہ کے اور حدیث ربط براق کا بیت المقدس مین
بیچ قصہ معراج کے حضرت علی اور حضرت عمر اور حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالی عنہم انکار کرتے ہین
اور انکے انکار سے صحت احادیث مین قدح نہین ہوا قال فی التوضیح حدیث معقل بن سنان فی رجوع بنت
عنہا زوجہا بلال بن مرۃ وما سمی لہا مہراً وما دخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر نسائہا فقبلہ ابن مسعود
وردہ علی رضی اللہ عنہما وحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا
ثلاثا فردہ عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم انتہی ملخصاً وقال فی السیرۃ الشامیۃ انکر حذیفۃ رضی اللہ عنہ ربط البراق
فروی الامام احمد والترمذی عنہ لما قیل لہ ربط البراق قال اخاف ان یفر منہ وقد سخرہ عالم الغیب
والشہادۃ انتہی وبہ سطح اکثر احادیث و اخبار کا بعض نے انکار کیا ہے اور کسی نے اہل تحقیق سے انکار
اون بعض کو برہان مطلق اون احادیث کا نہین گردانا **قال** یہ چار ون صحابی الخ **اقول** کلام ابن
طاہر کا جسکو مؤلف معیار نے تذکرۃ الموضوعات سے نقل کیا صریح دلالت کرتا ہی اس بات پر کہ ملاقات
اور روایت کرنا امام کا صحابہ سے مختلف فیہ ہی اہل نقل کے نزدیک ثبوت کو نہین پہونچا اور صحاب
امام کے کہتے ہین کہ روایت اور ملاقات ثابت ہی بلکہ رویت امام کی انس رضی اللہ عنہ کو خود ابن طاہر
نے دارقطنی سے کہ وہ منجملہ اہل نقل ہین قبل اسی کلام منقول کے نقل کی ہے قال الدارقطنی لم یلق
ابو حنیفۃ احداً من الصحابۃ انما رای انس بعینہ ولم یسمع منہ انتہی اور رویت صحابہ ثبوت تابعیت کو
کافی ہے اور بہت واضح ہے کہ احوال امام جیسا اصحاب امام کو معلوم ہوگا اور اہل نقل کو نہین ہو سکتا
باآنکہ اصحاب امام عدول اور ثقات ہین اور ثامی فقہ حنفی کا مدار انہین کی روایت پر ہے پس قطع نظر
روایت دارقطنی سے جو مثبت تابعیت امام ہے قول اصحاب امام کا حق امام مین مثبت وافی اور برہان
شافی ہی اور قطع نظر ازین کلام ابن طاہر سے نفی ملاقات اور روایت مطلقاً ثابت نہین ہوتی بلکہ وہ دال ہی اوپر
نفی عند البعض اور اثبات عند البعض کی اور نفی مطلقاً یہی مقصود مؤلف تھی پس مرید نفی مطلق انہی ہی نقل سے مثبت
فی الجملہ ہوا اور ہو نیا نقض دعوا و مخالف ہوا اور موافق مسلک ہے ہان کی تقریر یون کیجائیگی کہ سوق دلیل کہ کلام مؤلف

۴

اسطرح پر ہے روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے نزدیک اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہین اور جو امر نزدیک
اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہین ہوتا وہ باطل ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہے کہ روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے باطل ہے
اب منصفین اونکیا پر مخفی نہین کہ صغرے اور کبرے دلیل کا دونون باطل ہین نتیجہ کی صحت کا کیا طریق
صغرے اسلئے باطل ہے کہ کلام ابن طاہر اور ملا علی قاری اور محمد اکرم حنفی وغیرہ سے بعد تسلیم اس بات کے
کہ ان نقول سے نفی کلیہ سمجھی جاتی ہے یہ امر کیونکر ثابت ہوا کہ بہ نسبت مثبتین ملاقات اور روایت کے
یہ نافین اکثر ہین جائز ہے کہ یہ نافین مذکورین اقل ہون بہ نسبت مثبتین غیر مذکورین کے البتہ اگر کسی محقق کے
کلام سے اکثریت نافین کی بہ نسبت مثبتین کے نقل کرتے تو گنجایش دعوے اکثریت ہوتی اگرچہ
اوس کلام کے رد و قبول مین بحث کیجاتی اور کبرے اسلئے باطل ہے کہ واسطے صحت خبر کے ثبوت
نزدیک اکثر ائمہ نقل کے کب ضروری ہے ہزارون احادیث و اخبار صحیحہ بعض سے منقول ہین اور اکثر ناقلین
اوسکو نہین ذکر کرتے و بالجملہ ہمہ اونکی صحت پر حکم کیا جاتا ہے و سیجئ تفصیلہ فی ضمن الکلام الآتی اور بھی کہنا
ابن طاہر اور سخاوی کا کہ ملاقات اور روایت امام کی صحابہ کرام سے پایہ ثبوت کو نہین پہونچی موافق علم اپنے
کے ہے نہ موافق واقع کے نقول صریحہ اکابر خلاف اسکے عنقریب ہم لکھتے ہین فانتظر اور بھی ہم کہتے ہین
کہ کلام ابن طاہر وغیرہ مین مراد اہل نقل سے جمیع اہل نقل ہین یا بعض اگر جمیع ہون تو خود کلام اوسکا و صحابہ یقولون
انہ لقی جماعۃ و روی عنہم منافی اسکی ہے اسواسطے کہ اصحاب امام بھی بعض اہل نقل سے ہین پس قول عدم ثبوت کا
نزدیک جمیع اہل نقل کیونکر صحیح ہو اور اگر مراد بعض اہل نقل ہون تو عدم ثبوت عند البعض مانع ثبوت واقعی نہین
کما لا یخفی علی المتامل اور اگر مراد یہ ہے کہ جمیع اہل نقل جنکا کام تواریخ اور حالات لوگون کے نقل کرنا ہے
انکے نزدیک ملاقات و روایت امام کی صحابہ سے ثابت نہین اور اصحاب امام اونمین سے نہین ہین تو جواب
اسکا اول یہ ہے کہ یہ دعوے بلا برہان ہے بلکہ صحیح نہین اسلئے کہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی اور خطیب اور
واقدی اور جلال الدین سیوطی اور ابن حبر ہیثمی وغیرہم سب ارباب نقل مذکورین اور بعض انہین سے روایت
امام کی صحابہ کو کہ ثبوت تابعیت کیلئے کافی ہے اور بعض ملاقات اور روایت بھی نقل کرتے ہین پس
کیونکر صحیح ہو کہ ملاقات و روایت جمیع اہل تاریخ کے نزدیک ثابت نہین اور تفصیل نقول ان اکابر کی عنقریب
آتی ہے اور ثانیا یہ ہے کہ کسی نے بھی علم سے صحت خبر کے لئے نقل ارباب تواریخ کو شرط نہین کیا
بلکہ تمام اہل اصول و فقہ متفق ہین کہ جن خبرون مین الزام حق کا کسی پر نہین اون مین خبر فاسق کے

بلکہ صبی اور کافر کی بھی معتبر ہے علامہ صدر الشریعۃ توضیح میں فرماتے ہیں وما لیس فیہ الزام کالوکالات والمضاربات والرسالات فی الھدایا وما اشبہ ذلک کالودایع والامانات یثبت باخبار الواحد بشرط التمیز دون العدالۃ فیقبل فیہا خبر الفاسق والصبی والکافر انتہے یعنی جو خبر کہ اوسمیں الزام حق کا کسی پر نہیں جیسے خبر وکیل بنانے کی اور مضاربت کی اور پیغام ہدیوں کا اور مثل اسکے ودایع اور امانات ہیں تو وہ ثابت ہوتی ہے ساتھ خبر ایک آدمی کے بشرط ممیز ہونیکے عدالت خبر کی یہ ضروری نہیں پس قبول کیجائیگی اسمیں خبر فاسق کی اور صبی کی اور کافر کی اور صاحب اللہ بہاری مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں وما لا الزام فیہ کالوکالات والھدایا ونحوہا فلا شرط سوی التمیز مع تصدیق القلب ذہنا للحرج وکان علیہ السلام یقبل خبر الھدیۃ من البر والفاجر انتہے اور اسیطرح ہے بیچ تلویح اور نور الانوار اور کشف منار اور وافی اور حسامی وغیرہ کے اور صحت روایت حدیث میں کہ مدار اکثر اصول اور فروع دین کا اوسپر ہے چار شرطیں ہیں عقل اور ضبط اور عدالت اور اسلام جیسا کہ کہا ہے صاحب توضیح اور مسلم وغیرہ نے شرائط الراوی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام انتہے پس جب خبر غیر ملزمہ میں اور روایت حدیث میں کہ نقل ہے احکام حقوق عباد اور حقوق اللہ کے کسی نے صبی سے نقل کرنا ارباب تواریخ کا صحیح نہیں کرنا پس حکایت احوال صالحین میں کہ اس سے حق کسی کا متعلق نہیں ونہ یہ بھی ثابت احکام کا نقل کرنا ارباب تاریخ کا کہ ذکر شرط ہو تو مع قطع النظر غلطی دعوے عدم ثبوت ملاقات اور روایت کے نزدیک جمیع ارباب نقل کے ہم نے تسلیم وتنزل کہتے ہیں کہ اگرچہ اصحاب امام ارباب تواریخ نہیں ہیں مگر بزرگی احوال امام میں معتبر اور صحیح ہے اسواسطے کہ صحت واعتبار خبر کے لئے نقل ارباب تاریخ ہم ضروری نہیں ہے تو فاسق بلکہ کافر کی بھی مقبول ہے پہ جانیکہ اصحاب امام ائمہ مجتہدین ثقات معتمدین ہیں اور یہ کلام ملا علی قاری کا ناقلا عن السخاوی ان المعنی ان لا روایۃ للامام عن احد من الصحابۃ صغیرہ فی زمن رؤیتہ جسکو مولف نے شاید نفی ملاقات وروایت امام کا ذات دلیل ثبوت ملاقات امام کے صحابہ سے سمجھا ہے یعنی اس کلام سے یہ ہیں کہ روایت امام صحابہ کو پایا ہے وقت میں امام صغیر سن تھے اس سبب سے امام کو صحابہ سے روایت نہ پہونچی اور یہ صحت صادق ہے جو ثبوت ملاقت امام کی نقل نافی نہیں ہے کہ ایسے کلام سے ثابت ہوتی ہے روایت کا نہیں ہے فقط روایت اور ملاقات صحابہ سے مسمان تابعی نجاتا ہے علامہ سیالکوتی فضلا اور مفصلا ملا علی قاری کا

اس نقل سے یہی ہے اسلئے کہ انہوں نے رسالہ دقفال وغیرہ میں امام کو تابعین سے لکھا ہے
کما قال فقد اخرج الشیخان عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لَوْ كَانَ الْعِلْمُ
عِنْدَ الثُّرَيَّا لَتَنَاوَلَهُ رِجَالٌ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِسَ وَمَنَ الْمَعْلُوْمِ عِنْدَ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ اَنَّ اَحَدًا مِنْ هٰذِهِ الطَّائِفَةِ
لَمْ يَصِلْ اِلٰى مَرْتَبَةِ الْاِجْتِهَادِ حَتّٰى يَكُوْنَ اِمَامَ الْاُمَّةِ اِلَّا اَبَا حَنِيْفَةَ وَلِهٰذَا قَالَ حَافِظُ الْمُحَقِّقِ السُّيُوْطِيُّ شَافِعِيُّ هٰذَا الْحَدِيْثُ
اَصْلٌ صَحِيْحٌ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ فِي الْبِشَارَةِ بِاَبِيْ حَنِيْفَةَ وَفِي الْفَضِيْلَةِ الْتَّامَّةِ لَهُ انتہی مع وخواہ رضی اللہ تعالی عنہ فی عموم قولہ
صلی اللہ علیہ وسلم خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِيْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ فانہ من بین الائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین
دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہی پس نزدیک اونکے یہ نقل کلام سخاوی کی لامحمول ہے محل مذکور پر یا
اسکا واسطے رد و استعجاب وغیرہ کے ہے اور اگر شبہ پڑے کہ مراد اور اس امام سے صحابہ کو بیچ کلام سخاوی
اور اک بازیان ہے یعنی امام نے زمانہ صحابہ پایا اور ملاقات صحابہ سے نہیں ہوئی تو جواب کہیں گے کہ
یہ ہے تو صنعہ حسن کو سلت سدہ رویت کیوں گردانا یوں کہتا کہ امام کو صحابہ سے ملاقات نہیں ہوئی
کرنا جو تصریح ہے ملاقات پر کیونکہ ہوا اور بعد ثابت جو اثبات عدم ملاقات کی ہے [illegible]
برابر ہیں مع ہذا کلام سخاوی میں ایک اور شبہ ہے وہ یہ کہ تاریخ وفات [illegible] تعالی عنہ کی [illegible]
یا تو انتے یا ساتے یا اکانوے یا بانوے یا ستانوے ثبوت کو نہیں ہے [illegible]
العلماء علی تجاوزہ عمرہ مائۃ سنۃ الحق الذی علیہ الجمہور انہ توفی سنۃ [illegible]
وقیل اثنین وتسعین وقیل سبعۃ وتسعین [illegible]
[illegible] اور ولادت امام کی [illegible] حضرت [illegible]
موافق مختار جمہور کے تیرہ برس کی اور موافق [illegible] برس کی
برس کی یا سولہ برس کی ہوئی [illegible]
[illegible]
[illegible]
[

سن التحمل بالتمييز وهو من فهم الخطاب ورد الجواب ونحو ذلك بحيث انتفع عن حال من لا يعقل مثله قال النووي
والعراقي وان فهم الخطاب ورد الجواب كان مميزاً صحيح السماع وان كان له دون خمس والافلا يصح
سماعه وان كان من خمس سنة انتهى وقال في مقدمة جامع الاصول اما اذا كان طفلاً عند التحمل مميزاً ما بعناً
عند الرواية فيقبل لان الخلل قد اندفع عن تحمله واداءه يدل عليه اجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على
قبول رواية جماعة من احداث ناقلي الحديث كابن عباس وابن الزبير وابي الطفيل ومحمود بن الربيع
وغيرهم من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده انتهى اور اسيطرح سمجھنا چاہیے حال عمر امام کا وقت
انتقال اور بہت سے صحابہ کے چنانچہ وفات عبد اللہ ابن ابی اوفی کی کوفے مین سن چھیاسی یا ستاسی یا اٹھاسی
مین ہے کما قال في التهذيب نزل الكوفة وتوفي بها سنة ست وثمانين وقيل سنة سبع وثمانين او ثمان و
ثمانين وهو آخر من توفي من الصحابة بالكوفة انتهى پس عمر امام کی وقت انتقال عبد اللہ ابن ابی اوفی کے
چھہ برس یا آٹھہ برس کی ہوئی اور سہل بن سعد الساعدی نے سن اٹھاسی یا اکانوے مین وفات پائی
کما قال النووي في التهذيب توفي بالمدينة سنة ثمان وثمانين وقيل سنة احدى وتسعين انتهى اور
ابو الطفیل عامر ابن واثلہ نے ایکسو دس مین وفات پائی کما قال العلامة القسطلاني في التقريب وقد قيل ان مات
سنة عشر ومائة على الصحيح انتهى تو عمر امام کی وقت وفات ایک صاحب کے آٹھہ برس یا گیارہ برس کی
ہوئی اور وقت انتقال دوسرے صاحب کے تیس برس کی ہوگی اور یہ عمر صحت سماع و روایت بلکہ امام
اور مقتدا ہو جانے کی ہے پس اہل انصاف سے امید غور سے کہ قول کرنا عدم صحت روایت امام کا
بجہت صغر سن کے ایک لغو بیمعنی ہے کہ قائل نے بلا تدبر و تفکر بولا اور ناقلین اسکے جو انکار فضائل و اقعہ
امام مین ہمہ تن مصروف ہین بلا تدبر اس قول سے سنا دیا اور غلطی فاحش مین پڑے اور قول ابن خلکان کا موافق
ہے قول ابن طاہر کے پس جو حال وسکا معلوم ہوا وہی حال اسکا ہے اور یہ قول ابو اسحاق کا تہذیب سے
نقل کیا ہے قال الشيخ ابو اسحاق في الطبقات مولد النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة
وقد سنة ثمانين من الهجرة وتوفي ببغداد سنة خمسين ومائة وهو ابن سبعين سنة اخذ الفقه عن حماد
بن ابي سليمان وكان في زمانه بعشرة من الصحابة انتهى اور دوسرا قول ابن طاہر کا منقول مجمع البحار سے
جو ناقل نے شاید اپنے مدعا کا گردانا حال وسکا یہ ہے کہ قول ابی اسحاق کا نفی ملاقات پر دال نہین البتہ نفی رؤیت
اس سے سمجھی جاتی ہے اور ہمنے تسلیم کیا ہے اس بات کو کہ رؤیت امام کی صحابہ سے مختلف فیہ ہے لیکن تقیید

اختلاف نفی کلیہ جو مقصود مؤلف ہے ثابت نہین ہوتی اور قول ابن طاہر کا صریح دال ہے اختلاف پر پس
باوجود زیادت اعتبار قول اصحاب کے بیچ حق امام کے غیر اصحاب سے بقاعدہ تقدیم مثبت علی النافی کہ عنقریب ہم
اسکی تفصیل کرینگے قول ملاقات روایت پایہ ثبوت کو پہونچا اور دونون قول ناقل کو مفید نہوے اور عجب ہے کہ ناقل
قولین نافی ملاقات نے قول خطیب کا جو نص قاطع ہے اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اور مذکور ہے تہذیب مین
متصل قول ابی اسحاق مذکور کے ملاحظہ نکیا اور وہ یہ ہے وقال الخطیب البغدادی فی التاریخ ہو ابو حنیفۃ التیمی امام اصحاب
الرأی وفقیہ اہل العراق رای انس ابن مالک الخ اور اسطرح کلام امام عبد اللہ الیافعی کا جو عنقریب مؤلف کے کلام مین
منقول ہوگا دال ہے اوپر رویت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو اور مبین ہے اختلاف کا بیچ روایت کرنے
امام کے صحابہ سے اور وہ یہ ہے وفیہا توفی فقیہ العراق الامام ابو حنیفۃ النعمان بن ثابت الکوفی مولی بنی تیم اللہ بن
ثعلبۃ مولدہ سنۃ ثمانین رای انسا وروی عن عطاء ابن ابی رباح وطبقتہ وکان قد ادرک اربعۃ من الصحابۃ ہم انس
بن مالک بالبصرۃ وعبد اللہ ابن ابی اوفی بالکوفۃ وسہل بن سعد الساعدی بالمدینۃ وابو الطفیل عامر بن واثلۃ بمکۃ
قال بعض ارباب التاریخ ولم یر احدا منہم ولا اخذ عنہ واصحابہ یقولون لقی جماعۃ من الصحابۃ وروی عنہم ولم یثبت
ذلک عند اہل النقل انتہی یعنی سن ۱۵۰ ہجری مین انتقال فرمایا امام ابو حنیفہ ابن ثابت کوفی مولے بنی تیم اللہ بن
ثعلبہ نے اور زمانہ ولادت اونکا سن اسی ہے دیکھا انہون نے انس بن مالک کو اور روایت کی عطاء ابن
ابی رباح اور اونکے معاصرین سے اور پایا تھا انہون نے چار صحابہ کو جو نام اونکے مذکور ہوے اور بعض ارباب تاریخ
کہتے ہین کہ نہین دیکھا کسی صحابی کو اور نہ روایت کی کسی سے اور اصحاب امام کے کہتے ہین کہ ملاقات کی امام نے
ایک جماعہ صحابہ سے اور روایت کی اونسے اور یہ امر نزدیک اہل نقل کے نہین ثابت ہوا انتہی ترجمہ مختصر اسپہلے یافعی نے
قول معتمد جو مبین ملاقات امام تھا صحابہ سے ذکر کیا پھر اختلاف بعض ارباب تاریخ بیان کیا اب محل غور ہے کہ رویت
انس کی اولاد ادراک چار صحابہ کا کہ ایک اونمین سے انس ہین روایت بعض ارباب تاریخ کے منافی ہے اور دوسرا معاصر ہونے
قول ان البعض کا مقولہ ہے اصحاب امام کا پس اس کلام یافعی سے صاف ظاہر ہے کہ عدم ملاقات اور روایت
امام کی صحابہ سے قول ہے بعض ارباب تاریخ کا نہ سبکا اور نزدیک امام یافعی کے رویت امام کی انس کو محقق ہے اور صحبت
انس اور تین صحابہ مذکورین سے اس قوت کو نہین پہونچی یہی وجہ ہے کہ رویت انس کو پہلے علیحدہ ذکر کیا اور ادراک
چار صحابہ کو پیچھے لکھا اور اگر یہ توہم ہو کہ ادراک چار صحابہ سے مراد ادراک بازمان ہے نہ ملاقات تو جواب یہ ہے کہ وہ
چار صحابہ جنکے ادراک مین کلام ہے ایک انمین سے انس بھی ہین جنکی رویت ثابت کر چکا ہے اب چارونکے ادراک کو

اور اگر بالزمان کیونکر کہا جائیگا دوسرے یہ کہ اس جگہہ ادراک بالزمان مراد لینا دال ہے اوپر قلت اطلاع کی اوپر
احوال صحابہ کے اسواسطے کہ امام نے ادراک بالزمان بہت سے صحابہ کو کیا ہے پس تخصیص ان چار کی بیکار ہے جیسے
سائب بن یزید کہ وفات اونکی سن اکانوے یا بانوے یا چورانوے مین ہے اور عبد اللہ بن بسر کہ وفات اونکی
چیانوے مین ہے اور محمود بن الربیع کہ وفات اونکی سن ننانوے مین ہے قال العسقلانی فی التقریب السائب بن
یزید بن سعید بن ثمامۃ الکندی صحابی صغیر مات سنۃ احدی وتسعین وقیل قبل ذلک انتہی مختصراً وقال عبد اللہ
ابن بسر بضم الموحدۃ وسکون المہملۃ المازنی صحابی صغیر مات سنۃ ثمان وثمانین وقیل ست وتسعین انتہی مختصراً
وقال فی تہذیب الاسماء محمود بن الربیع الصحابی رضی اللہ تعالی عنہ قال الواقدی توفی سنۃ تسع وتسعین
انتہی مختصراً اور سوا انکے اور بھی صحابہ ہین کما لا یخفی علی من تصفح کتب اسماء الرجال اب اس تقدیر پر یہ قول
اوسکا اور اسیطرح قول ابن طاہر کا جو پہلے ہو چکا ولم یثبت ذلک عند اہل النقل محمول ہے اوپر اونہین بعض کے
جو منکر لقاء و روایت ہین اور اضافت اہل کی طرف نقل کے واسطے عہد کے ہوگی بقرینہ سیاق کلام کے
ورنہ قول رویت انس کا اور ادراک چار صحابہ کا جو پہلے نقل کیا ہے بیمعنی ہوا جاتا ہے لیکن مولف معیار کو
شوق تخطیہ نے الثقات طرف روایت منقولہ اپنی کے کرنے دی سوا اسکے اور روایات معتبرین اور ثقات معتمدین جو
مبین ملاقات اور روایت امام ہین صحابہ سے کیونکر ملاحظہ کرتے اور مثل عبارت یافعی کے کلام ابن خلکان کا بھی نہ
اوپر قبول اونہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافین ہین ملاقات کی اور مقولہ شیخ اسماعیل بن حماد کا جو ابن طاہر سے
نقل کرکے مولف نے بیان تعریض و تکذیب پر محمول کیا ہے اسمین ذہب ابی علی کی جگہہ ذہب ثابت
علی ہونا ثابت کی جگہہ انہین غلطی سے یہ لکھہ گئے ہین جیسے بعض کتب مین ذہب ثابت بجدی ہے اور محققین نے
لفظ بجدی کو غلطی نساخ پر محمول کیا ہے یا بجارہ کو زیادہ کیا ہے اور مراد جدی وہی ثابت جو جد اعلی ہین کیا ہے ملا
محمد امین صاحب دلمحتار فرماتے ہین فی تاریخ ابن خلکان عن الخطیب ان حفید ابی حنیفۃ قال انا اسماعیل بن حماد بن النعمان
ابن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء فارس من الاحرار وانہ ما وقع علینا رق قط ولد جدی ابو حنیفۃ سنۃ ثمانین
وذہب ثابت الی علی رضی اللہ تعالی عنہ وہو صغیر فدعا لہ بالبرکۃ فیہ وفی ذریتہ ونحن نرجو ان یکون اللہ قد استجاب
لعلی فینا والنعمان بن المرزبان ابو ثابت ہو الذی اہدی الی علی الفالوذج فی یوم المہرجان فقال علی مہ جونا کل
یوم ہکذا وبہ ظہر ان ما فی بعض الکتب من قولہ وذہب ثابت بجدی الی علی الخ غیر ظاہر لان علیا مات
سنۃ اربعین من الہجرۃ کما فی الفیۃ العراقی فالظاہر ان لفظۃ بجدی من زیادۃ النساخ او البصائر زائدۃ

ابن خلکان فی وفیات الاعیان وغیرہم ومشتملۃ علی ان الامام ابا حنیفۃ جد اسماعیل ذہب بہ الی علی رضی اللہ تعالی عنہ فدعا لہ بالبرکۃ وہو خلاف التحقیق عند ہولاء الاربعۃ وغیرہم من کافۃ المحققین بل ہو ایضا من الجہالۃ وما ذلک

وَهٰذِهٖ جِدِّیْ انتہے ورنہ شیخ اسماعیل سے بہت مستبعد ہے کہ تاریخ وفات علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اطلاع
نہ پاوین اور ایسا کلمہ کہ مولف معیار اوسکی غلطی سے آگاہ ہو جاے بلا تکلف زبان پر لاوین اور قائلین محصلین پر سے بھی
بعید ہے کہ شیخ اسماعیل پر بالتحقیق غلطی نساخ جیسے کہ وہ کلام ابن خلکان سے ظاہر ہے تعریض و تشنیع فرماوین
اب محل غور ہے کہ حافظ دراز پشاوری نے جو ترجمہ صحیح بخاری مین اسی عبارت غلط کا ترجمہ کر دیا جو منسوب تھی
طرف شیخ اسماعیل کے اوسنے یہ خطا ہوئی کہ تحقیق نقل صحیح نہین کی اور تواریخ کثیرہ کی طرف التفات نفرمائے
کہ غلطی نساخ معلوم ہو جاتی پس یہ امر اہل تصنیف سے چندان بعید اور مستشنع نہین مولف معیار سے زیادہ
بعید ہے یہ امر کہ نووی مین سے نقل ابی اسحاق تو لے لی اور روایت خطیب کی جو متصل اوسکے تھی چھوڑ دی
اور عبارت منقولہ تاریخ یافعی جو مخالف ہے غرض مولف کی خود نقل کی اور اوسمین التفات نفرمائی اور محمول
کیا عبارت منقولہ ابن طاہر کو اوپر تعریض اور طعن شیخ اسماعیل کے اور احتمال غلطی ناسخین پر بیان نکیا
اور کلام ابن خلکان اور صاحب دالمختار کو جو مظہر ہے غلطی نساخ کا اس جگہ سے پس پشت ڈالا اور یہ قول
ابن حجر عسقلانی کا النعمان بن ثابت الکوفی ابو حنیفۃ الامام یقال اصلہ من فارس یقال مولی بنی تیم اللہ
فقیہ مشہور من السادسۃ انتہے جو نفی تابعیت امام مین شاہد گردانا ہے یا تو نبی ہے اوپر قول انہین بعض
ارباب تاریخ کے جو نافی ملاقات امام بین پس مولف کو مفید نہین کما مر یا یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص
باعتبار مختلفین دو طبقون مین سے گنا جاتا ہے کما قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر و الطبقۃ فی اصطلاحہم
عبارۃ عن جماعۃ اشترکوا فی السن و لقاء المشائخ و قد یکون الشخص الواحد من طبقتین باعتبارین کانس ابن
مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فانہ من حیث ثبوت صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعد فی طبقۃ العشرۃ و من حیث صغر السن
یعد فی طبقۃ من بعدہم انتہے تو ممکن ہے کہ ابن حجر نے تقریب مین امام کو بلحاظ اس بات کے کہ وقت ملاقات
صحابہ کے عمر صغیر رکھتے تھے طبقہ سادسہ مین سے گنا اور ملاقات صغر کو کالعدم قرار دیا اور باعتبار حصول
ملاقات کے طبقہ خامسہ سے ہونا منافی اسکے نہین بلکہ یہی توجیہ ثانی متعین ہے واسطے کلام ابن حجر کے اسلئے
کہ محقق شامی نے کلام ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ اونہون نے امام کو باعتبار حصول ملاقات صحابہ تابعین مین
سے گنا ہے لما سیجیء عنقریب **قولہ** تو دیکھو انصاف کہ روایت حضرت انس کی
اور ذکر تین صحابہ کا سوا انکے روایت منقولہ مولف معیار سے اور فقط روایت انس کی روایت دارقطنی اور روایت خطیب سے
جسکو مولف معیار نے تعنتاً چھوڑ دیا اور ملاقات اور روایت دونون بقول صحابہ امام کی جسکو مولف نے بظاہر نقل کیا ہے

اور مفاد ہونا ملاقات کا ضمناً کلام سخاوی سے جسکی تفصیل کر چکے خوب مرتبہ ظہور و ثبوت کو پہونچا اور یہ امور ثبوت
تابعیت کیلئے کافی ہین پس یہ قول مولف کا کیونکر صحیح ہو کہ نزدیک محققین کے ملاقات امام کی صحابہ سے ثابت
نہین **قولہ** سو مانع کو اسیقدر سند منع کافی ہے اور مدعی کو اثبات دعوے کا ساتھ دلیل قوی کے لازم ہے
اقول مولف میاں نے صاحب تنویر الحق کو نقل فضائل امام مین مدعی ٹھہرایا اور اپنے آپکو مانع اور کلام اپنے کو
[illegible] تحقیق غرض مولف نہین نکلتی کہ امر سند منع کروانا اور حال یہ ہے کہ مولف تنویر الحق نقل فضائل امام مین
مدعی نہین ناقل ہین اسواسطے کہ مدعی اصطلاح مناظرین مین وہ شخص ہے جو درپے ہو اثبات حکم خبری کے اور اوس
حکم کی نسبت نقل کی کسیکی طرف نکرے اور اگر کسی سے اوس حکم کو نقل کریگا تو وہ ناقل ہے نہ مدعی چنانچہ عنقریب
تعریف نقل سے یہ امر واضح ہوتا ہے اور صاحب تنویر الحق اس سب اخبار کو منسوب طرف ناقلین کے
کرتے ہین کما لا یخفی علی ناظر پس ذکر فضائل امام مین ناقل ہین نہ مدعی اور ناقل پر ایراد منع صحیح نہین صاحب رشیدیہ
اور صاحب شرح لفیہ شارح اوسکے فرماتے ہین والنقل ہو الاتیان بقول الغیر علی ما ہو علیہ بحسب المعنی مظہراً انہ قول
الغیر یرید انہ لا یلزم فی النقل الاتیان بقول الغیر بحیث لا یتغیر لفظہ بل انما یلزم الاتیان بہ علی وجہ لا یتغیر معناہ
مع ذلک یلزم اظہار انہ قول الغیر کان یقول مثلاً قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بفرض
انتہے اور وہی شرح لفیہ مین دوسری جگہہ فرماتے ہین یستبان مما ذکرنا ان توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی
انتہے اور صاحب آداب باقیہ فرماتے ہین پس قولہ حقیقۃ اشارۃ الی ان المنع المجازی یتوجہ علی النقل والدعوی
انتہے وقال فی الشرح لفیہ اما النقل فلانہ اذا قال احد قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بشرط
فاما ان یقول المانع لا نسلم انہا لیست بشرط فیہ واما ان یقول لا نسلم ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی قال کذا
فالاول لا یسمع اصلا لانہ قرر الکلام بطریق الحکایۃ فلا یتعلق بہ المواخذۃ اصلا والثانی فہو وان کان یسمع لکن لا من
حیث انہ منع حقیقۃ بل لانہ عبارۃ عن طلب التصحیح یطلق علیہ لفظ المنع مجازاً انتہے اب دیکھو ناقل کو مدعی ٹھہرا کر
اوسپر منع وارد کرنا دال ہے اوپر عدم اطلاع کے قواعد بحث سے اور مغلطہ ہے ان پڑھونکا اگر کوئی کہے
کہ اس جگہہ منع سے مراد مولف میاں کی طلب تصحیح نقل ہے مجازاً کما فی الشرح لفیہ تو ہم کہینگے تصحیح نقل عبارت ہے
اظہار صحت نقل سے یعنی یہ بات ظاہر کرنا کہ فی الواقع شخص منقول عنہ نے یہ امر منقول کہا ہے اور مولف میاں نے
ان جگہہ نہین کہین یہ تہین طلب کیا کہ صاحب تنویر نے یہ نقول غلط لکھی ہین منقول عنہ سے اسکی تطبیق چاہیے
اگر ایسا ہوتا تو اسکو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور جواب مین اسکے دکھا دینا کلام منقول عنہ کا کافی ہو جاتا

بلکہ مولف معیار صحت نقل کو مانکر درپے تخطیہ منقول عنہ ہے اور اپنے ایرادات بیجا اصل کو اوپر منقول عنہ کے
وارد کرکے اوسکو منع اور سند منع قرار دیتا ہے منصفین اذکیا کو غور چاہیے کہ جناب مولف کی فہم و تدبر کسقدر
جولانیو پر ہے اور باانیمہ ہمنے ہر طور پر جوابات مناسبہ ہر محل پر دئے ہین پس منع کہنا اس نہج پر کلام معیار
کو بمعنی طلب تصحیح نقل بہی صحیح نہو الگر شبہ پڑے کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک منع منقول کی جسوقت
ناقل التزام صحت اوسکی کا کرے جائز ہے کما قال فی الشریفیہ وقیل انما الممنوع منع المنقول من حیث ہو
منقول لعدم التزام صحتہ فمن حیث الالتزام لیس بناقل وکلامہ لیس بنقل بہذا الاعتبار فیتوجہ علیہ المنع انتہے
تو ہم جواب مین اولاً کہینگے کہ یہ قول بعض مناظرین کا غلط اور نزدیک محققین کے مقبول نہین پس اسپر اعتماد
کرکے منع کہنا بناء کلام علی الفاسد ہے صاحب آداب بادیہ جواب اوس بعض مین فرماتے ہین اعلم ان ذلک القائل
لو سلم تعریف المنع والمقدمۃ بما عرفنا بہ فذلک القول منہ مخرفۃ بحت کما لا یخفی وان لم یسلم احد ذینک التعریفین
بل قال المنع طلب الدلیل علی ما التزم صحتہ او المقدمۃ ہو الملتزم صحتہ کما یستدعیہ مساق کلامہ فہو لا ریب فیہ
وانکان سننہ کسنن خرق الاجماع انتہے اور ثانیاً کہینگے کہ ناقل کو متنازعہ فیہ مین التزام صحت ضروری نہین
اسلئے کہ مقصود ناقل مقصور اوپر نقل خاص کے نہین البتہ ناقل کو یہانپر التزام ثبوت تابعیت امام ہی موافق
نقل ثقات کے پس اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہو تو نہو دوسری نقل مظہر مدعا کی ذکر کریگا اور انتقال
کرنا ایک مظہر و مثبت سے جب وہ فی الواقع مظہر ہو اور مخاصم کو کسی عارضہ سے مفید نہو طرف دوسری کیجو
خصم کو اور مفید عوام کو ہو جاے طریقہ قدیمہ مناظرین کا اور سنت انبیاء عظام علیہم صلوۃ والسلام ہے دیکھو
حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مناظرہ نمرود مین پہلے فرمایا ربی الذی یحیی ویمیت یعنی رب میرا وہ ہے
جسکے قبضہ قدرت مین جلانا اور مارنا ہے پس یہ فی الواقع مثبت مدعا تھا لیکن جب نمرود نے تعنت و عناد سے واسطے
اضلال عوام کے اسکے جواب مین کہا انا احیی وامیت یعنی یہ جلانا اور مارنا تو میرا کام ہے اور اس جواب سے
عوام کو بہکایا پس ابراہیم علیہ السلام نے دوسری ثبت کیطرف انتقال فرمایا اور کہا کہ اللہ تعالی وہ ہے کہ سورج کو مشرق
سے نکالتا ہے تجکو اگر دعوی خدائی ہے تو سورج کو مغرب سے نکال دے پہر نمرود کو ساکت کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ ترک نقل خاص
بلکہ نقل خاص سے بطلان مدعا نہین ہو جاتا پس محل مذکور مین ناقل کو التزام صحت نقل خاص کچھ ضروری نہو
اور ثالثاً یہ کہ ہمنے منع کو مسلم رکھکر جوابات ہر ایک کی مختصر اور دیدی شاک کو چاہیے کہ بنظر غور ملاحظہ کرے اور معلوم
نہین کہ مولف معیار ائمہ نقل کسکو ٹھہراتا ہے اگر ائمہ نقل عبارت ارباب تواریخ سے ہے تو ظاہر ہے کہ مولف تنویر الحق نے نقل تابعیت امام

معدن الحقیقت اور مدینۃ العلوم سے کی ہے اور انکے مولفون نے اور تواریخ سے نقل کیا ہے چنانچہ ہمنے
تمام انکی نفس تابعیت مین کلام مانعی ہے جو مقبول اور منقول ہے مولف عیاد کا اور روایت خطیب سے جو منقول ہے
تہذیب الاسماء مین اور کلام دارقطنی سے جو ذکر کیا ہے ابن طاہر نے کردی پس دعوے تابعیت خلاف نقل ثقات
اہل تواریخ اور صحبت اور روایت امام کی صحابہ سے جو طحاوی اور اعلام الاخیار وغیرہ مین مذکور ہے بے نقل
تواریخ معتبر سے نہین یہ لوگ ثقات اور معتبرین تھے افترا کیونکر کرتے یہ کہنا بھی نے بغیر اسناد کے طرف
بعضے سے امام جلال الدین سیوطی کی کیا ہے اقتصر بجا اونکی یہ ہے قال فی تبییض الصحیفۃ قد الف الامام ابو حنیفۃ کتابا
جمع احادیثہ فی الفقہ ای الشافعی جزءا فیما رواہ الامام ابو حنیفۃ عن الصحابۃ قال ابو حنیفۃ رویت
الفقہ قال ابن حجر لانہ ولد بالکوفۃ سنۃ ثمانین من الہجرۃ وبہا یومئذ من الصحابۃ عبد اللہ بن اوفی
الانصاری وسہل بن سعد الساعدی وبالبصرۃ انس بن مالک ومات سنۃ تسعین او بعدہا وقد اورد ابن سعد بسندہ
الی ابی حنیفۃ انہ رای انسا وہو یومئذ من الصحابۃ بالبلاد حیث ما ذہبوا لانہ تابعی ثقۃ لتابعین ومن ثبت
لہ رؤیۃ الصحابۃ ولو لحظۃ کالاعرابی بالشام والحمامی بالبصرۃ والثوری بالکوفۃ ومالک بالمدینۃ
الخ اور یہ کہنا کہ ابن سعد نے اسکے بیچ کمال التعجب ہے کی بات ہے کہ مولف نے یہ نقل
اور ابن حجر کو کونسے سے لیا اور نہ کلام مولف کا قابل اعتبار ہے اور تصحیح ابن حجر کا
اور بعضے اور کے مقبول ہوں افترا گردانی اور قول انہین ابن حجر کا حاصل نفی تابعیت امام پر دال نہ ہوا
مولف نے مولف غریب سے لیا اور طحاوی وغیرہ ناقلین محققین اسکے کو باوجود اس بات کے کہ تمام
اہل تواریخ اور حدیث کے کرتے ہین مفتری اور کذاب قرار دیا اور کسی کو نہین سے نقل سے
اور نقل ابن حجر جلال الدین سیوطی اور ابی معتزلہ بری شافعی وغیرہ کو باوصف اتفاق ہونے کے خبر متصل کہا
کلام مولف کا ہے اور اسکا ہے اور اس سے مرض مولف نہین خلطی بھی تراشیدہ تحقیق سے کے لیا
اور مصحل السند کر دیا اور مستحب اور دعوی مانعی کو اکان چھوڑا ما شاء اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ
کیا انصاف و دیانت ہے اور یہ کہنا کہ ابن حجر کا ہے یہ کہنا مولف کا اب کہ
ابتک کسی نے ان صحابہ سے نقل نہ کیا تو ثابت نہین ہوتی صحبت تو سنا ہے
اور طحاوی وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے
سے بند نہ ہوسکے جواب صحابہ سے کہ روایت کرنا امام کا ہے ابو عبد اللہ سے طحاوی

بند متصل سے امام اعظم سے نہیں نقل کیا اس لئے کہ اس میں یہ ہے کہ تو جب تمام اصحاب سے
بنقل ثقات معرض بیان میں آچکے پس کیا ضرور ہے کہ تمام سے امام سے روایت کرنے امام کے صحابہ سے
مذہب مسلم پر بنا کر کے ثابت کیا جائے زیادہ کہ تو مصر حجری نے روایت کرنا امام کا صحابہ سے بسند متصل
ذکر کر دیا لیکن جلال الدین سیوطی نے تدریب میں تصریح کی ہے کہ اس عبارت سے تمام یہ خیال نہ کیا جائے کہ
کیا جس متفس منصف کا جی چاہے کہ امام اعظم کو دیکھے اور وہی دیکھ لے اور اپنے شیوخ سے اقتدا کے
کلام ابن حجر سے روایت امام کی بسند متصل اللہ تعالیٰ رضی اللہ عنہ کو ثابت کر دی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ
کلام تمہارا کہ روایت کرنا امام کا بسند متصل جیسا کہ طحاوی وغیرہ نے بسند متصل سے الامام امام سے
روایت نہیں کیا اس کا معنی کہ اس سے آگے دیکھ لیا کہ طحاوی وغیرہ نے اپنے شیوخ سے اور وہ شیوخ نے
اپنے شیوخ سے علی الاتصال سے الامام اعظم رضی اللہ عنہ کی کیا تو جواب میں کہتے ہیں کہ تو احوال رجال میں
اتصال سند کا من الثقات سے ہے اس منقول عنہ کے سب رجال ثقات ہیں جو احوال رجال نقل کرتے ہیں
نہیں اتصال سند اپنی سے لیکن اس اتصال سند نہیں کرتے کہ ثقات سے نقل کر دیتے ہیں اور معہذا
نقل انکی نزدیک محققین کے مقبول ہوتی ہے دیکھو ذہبی نے جو ابن طاہر اور سخاوی اور ابن حجر نے
سے عدم لقا اور روایت امام کی صحابہ سے نقل کی ہے معرض تدلال میں اس کے ساتھ سند پکڑی ہے زمانہ
امام میں کب تھے پس یہ لوگ احوال امام کو بغیر بیان و تحریر دیں لوگوں کے جنہوں نے زمانہ امام پایا
کیا جانیں اور نقل انکی اون موجودین زمانہ امام تک متصل نہیں پس چاہئے کہ قابل قبول نہو پس جو جواب
مؤلف کا ہے وہی جواب ہمارا طرف سے ہے علاوہ کہ صحت روایت کیواسطے اتصال سند من المخبر
الی الراوی ضرور نہیں کتب معتبرہ میں موجود ہونا روایت کا ہے صحت خبر کے کافی ہے مثلاً کوئی کہے
بخاری کو قلت امام احمد عبداللہ بن محمد سے روایت ہے تو اب یہ قول ہے کہ بخاری کو اتصال سند کی کیا حاجت
فقط موجود ہونا روایت بخاری کا ان کتب میں جو کتاب بخاری کے کافی ہے پس ابو حنیفہ وغیرہ جو ثقہ ہیں
ہیں صحابہ سے انہوں کو کتب معتبرہ سے یوں ہی بیان سے معلوم ہوا اب اتصال سند نہیں ہے اور نہ خبر طبری وغیرہ سے
اتنا کہ واسطے صحت خبر روایت کے دکھا سکے دیکھو عمل کرنیکے لئے اگر کسی حدیث کو تلاش کرے اور موجود
ہونا اسکا کتب معتبرہ ثقات میں کفایت کرتا ہے کما قال فی مختصر کتاب ارشاد لابن الصلاح ومن اراد العمل
بحدیث من کتاب فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا بما ہو ثقۃ باصول صحیحۃ وان قابلہا بما ہو ثقۃ

بأصول صحيحة أجزأه انتهى وهكذا في مقدمة صحيح مسلم للنووي پس جب معمول بہ ہونے حدیث کی لئے اتصال سند
درکار نہوا تو مجرد خبر روایت مین کیونکر ہوگا اور یہ قول عبد اللہ ابن المبارک کا الاسناد من الدین الخ صحیح ہی
اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ اولاً تو احادیث مرویہ امام مین اسناد ہے اور محققین شافعیہ مثل ابو معشر و حافظ
سیوطی و ابن حجر اوسکو قبول کر چکے ہین اور ذکر کرنا تمام اسناد کا واسطے قبول مولف معیار کے نہ ضروری ہے
اور نہ مقتضا ہے کلام ابن المبارک کا وقد مر اور ثانیاً یہ کہ معنی اس کلام ابن المبارک کے یہ ہین کہ اعتماد
اور تحقیق صحت و غلطی ساتھ بیان اسناد کے ہوتی ہے اور حصر معرفت صحت و غلطی کا اسپر نہین ہے
جائز ہے کہ بقرائن اخر سے حکم صحت وغیرہ کرین اور اس جہت سے حدیث معمول بہ یا مردود
ہوجاوے دیکھو نزدیک امام مالک اور امام ابی حنیفہ اور باقی ائمہ کوفی کے بلکہ نزدیک امام شافعی
کے بھی حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط حجت ہوتی ہے کما سیجی اور ثالثاً یہ کہ تشدد فی الاسناد
اگر ہے تو اون احادیث مین جو مفید احکام ہین نہ اونمین کہ مفید احکام نہین بلکہ فضائل اعمال اور مناقب
وغیرہ کی ثبت ہین قال فی مقدمۃ جامع الاصول وقال احمد بن حنبل اذا روینا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فی الحلال [illegible] والاحکام تشددنا فی الاسانید واذا روینا عنہ فی فضائل الاعمال وما لا یضع
حکما [illegible] الاسانید [illegible] جگہ احادیث مرویہ امام مین فضائل اعمال کے ہین تو
تہین تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت اور یہ جو کہا ہے اور روایت معلق بلا اسناد سے لئے حجت نہین ہوتی
نزدیک جمہور کی الخ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اگر بجہت عدم ذکر اسناد کی حدیث معلق حجیت کے قابل نہوتی
تو چاہئے تھا کہ کسی حال مین نہوتی جبتک مسند ذکر نکیجاتی اور حالانکہ بقید بعض شرط باوجود عدم مسندیت
نزدیک جمہور اور بعض مجتہدین کے حجت ہوتی ہے کما سیاتی اور ثانیاً اسواسطے کہ مقابل مسند مرسل اور
مقابل معلق و معضل و منقطع وغیرہ سب ہین کہ نہیں ذکر اسناد بتمامہ نہین ہوتا اور باوصف عدم ذکر اسناد
بتمامہ کے اکثر انمین سے بشرط مخصوصہ حجت ہوتی ہین فقط ایک معلق ہی مقابل مسند نہین ہی کہ عدم حجیت معلق
حجیت کا بیچ مقابل اخر یعنی مسند کی ہوجاتا اور اتصال سند واسطے حجیت کے ضروری ہوتا قال الشیخ ابن حجر
فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ فی شرحہ وانما ذکر التعلیق فی قسم المردود للجہل بحال الراوی المحذوف وقد یحکم بصحتہ
ان عرف بان یجیء مسمی من وجہ آخر فان قال جمیع من اخذ فیہ ثقات جازت مسئلۃ التعدیل علی الابہام
من غیر تسمیۃ المعدل اختلف فیہ فعند بعضہم یحتج بہ وعند الجمہور ومنہم الخطیب وابو بکر الصیرفی لا یحتج

بعد ما [illegible] یقول الاسناد من الدین [illegible] قال من شاء ما شاء کذا فی مقدمۃ صحیح المسلم وغیرہ اور روایت معلق بلا سند اسی سے حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور علماء کے کما فی نخبۃ الفکر وشرحہ وغیرہما [illegible] نزدیک [illegible] ثابت نہین ہوا

به في التوثيق والقبول حتى يسمى لكن قال ابن الصلاح هنا ان وقع هذا التعليق والحذف في كتاب التزم صحته
كالبخاري ومسلم فما اتى فيه بصيغة الجزم دل على انه ثبت اسناده عنده فانه لا يستجيز ان يجزم بذلك عنه
الا وقد صح عنده عنه وانما حذف لغرض من الاغراض وما اتى فيه بغير الجزم ففيه مقال والثاني وهو ما سقط
من آخره بعد التابعي وهو المرسل وانما ذكر في قسم المردود للجهل بحال الراوي المحذوف فلا يدري كون المرسل
حديثا مردودا لا يحتج عند جماهير المحدثين وكذا عند الشافعي وكثير من الفقهاء واصحاب الاصول وقال مالك
في المشهور عنه وابو حنيفة وطائفة من اصحابهما وغيرهم من ائمة العلماء كاحمد في المشهور عنه انه صحيح محتج به بل
حكى ابن جرير اجماع التابعين بأسرهم على قبوله وانه لم يأت عنهم انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم
الى راس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية
وبالغ بعض القائلين بقبوله فقواه على المسند معللا بان من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك
هذا اذا لم يعتضد فان اعتضد بان عرف من عادة التابعي انه لا يرسل الا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين
الى التوقف وانه لا يقبل ابتداء الا احتمال وهو احد قولي احمد الغير المشهور عنه وثانيهما وهو قول الشافعي
والكوفيين يقبل مطلقا وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر سواء كان الطريق الاولى مسندا او
مرسلا او اعتضد بان افتى عوام اهل العلم بمعناه او كان المرسل متصفا بكونه من كبار التابعين ليترجح احتمال
كون المحذوف ثقة انتهى مختصرا بقدر الحاجة وقال العلامة ابن الاثير في جامع الاصول المرسل في الحديث
وهو ان يروي الرجل حديثا عمن لم يعاصره وله من المحدثين اصطلاح في تسمية انواعه فمنه المرسل المطلق
ومنه ما يسمى منقطعا ومنه ما يسمى معضلا والناس في قبول المراسيل مختلفون فمذهب ابي حنيفة
ومالك بن انس وابراهيم النخعي وحماد بن سليمان وابي يوسف ومحمد بن الحسن ومن بعدهم من ائمة الكوفة
الى ان المراسيل مقبولة محتج بها عندهم حتى ان منهم من قال انما يحتج من المتصل بالمسند فان التابعي
اذا اسند حديثا احال الرواية على من روى عنه وان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فذلك يقوي الحديث وفي معناه محتج به انتهى بقدر الحاجة وقال في مسلم الثبوت المرسل قول عدل
قوي يأبى ابن حنبل وهو الخلاف من احمد في قبول الاقل والاعتدال بن خالفه ومن ثم من غيره
فالاكثر ومنهم ائمة الثلاثة يقبل مطلقا قيل ان اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك وابن ابان
يقبل مطلقا من القرون الثلاثة وابن القطان انتهى مختصرا وذكر ما ورد عن الامام من رسول الله

علیہ وسلم تک اتصال سند نہین ہی تو جواب اسکا بہت ظاہر ہی اسلئے کہ امام نے جو احادیث صحابہ سے روایت
کی ہین اسمین فقط ایک واسطہ صحابی کا ہی اور وہ صحابی محتمل عدم عدالت اور وثوق کی نہین ہین اور انہین مذکورین سے
جنکی ملاقات امام سے بحوث عنہ ہی یعنی ابن مالک اور ابو طفیل وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم پس اگر امام انکو نہ ذکر کرتے
جب بھی حدیث مقبول ہوتی چہ جائیکہ امام نے روایت مین بیان فرمایا اور کہا رویت الخ یعنی عن انس وغیرہم
من المذکورین جنکا ذکر اسامی ناقلین نے بجہت شہرت کے اور اعتماد تفحص منصف کے ترک کیا اور الخ کا اشارہ کر دیا اور امام نے
ترک اسامی نہین کیا ہی کہ یہ کہا جاوی کہ سند امام سے رسول اللہ صلعم تک متصل نہین ہی **قولہ** علاوہ یہ ہی کہ جو تین
حدیثین مروی امام کی انس سے مؤلف نے طحطاوی سے نقل کی ہین وہ تینون موضوع ہین نزدیک اکثر کے خاصکر حدیث پہلی الخ
اقول محل غور ہی کہ مؤلف کا دعوی یہ ہے کہ یہ حدیثین نزدیک اکثر کے موضوع ہین اور کلام سے کسی محقق کے نقل
موضوعیت احادیث مذکورہ کی نزدیک اکثر کے نہین بلکہ دو تین قول جو دال ہین موضوعیت پر خواہ نزدیک اکثر
کے ہو یا اقل کے نقل کئے پس اس سے موضوعیت عند الاکثر کیونکر ثابت ہوگی جائز ہے کہ ان مذکورین نے احادیث
مذکورہ کو موضوع کہا ہو اور سوا انکے اور بہت سے محققین کے نزدیک غیر موضوع ہون چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی
اب پہلی کلام تذکرۃ الموضوعات کا جسکو مؤلف نے شاہد موضوعیت حدیث اول گردانا ہی سنو تا تفسیر اور تغییر
مؤلف کی کہلجائے بعد ازین بحث اسکی معنی مین کیجائیگی قال الشیخ ابن طاہر فی تذکرۃ الموضوعات فی المقاصد
طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ رُوِيَ عَنِ أَنَسٍ بِطُرُقٍ كُلُّهَا مَعْلُولَةٌ وَاهِيَةٌ وَفِي الْبَابِ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ
وَبَسَطَ الْكَلَامَ فِي تَخْرِيجِ الْإِحْيَاءِ وَمَعَ هَذِهِ الْكَثْرَةِ قَالَ الْبَيْهَقِيُّ مَتْنُهُ مَشْهُورٌ وَإِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ رُوِيَ مِنْ أَوْجُهٍ كُلُّهَا ضَعِيفَةٌ وَقَالَ
أَحْمَدُ لَا يَثْبُتُ فِي هَذَا الْبَابِ شَيْءٌ وَكَذَا قَالَ ابْنُ رَاهَوَيْهِ وَأَبُو عَلِيٍّ النَّيْسَابُورِيُّ وَالْحَاكِمُ وَمَثَّلَ بِهِ ابْنُ الصَّلَاحِ لِلشَّاذِّ الَّذِي
لَيْسَ بِصَحِيحٍ لَكِنْ قَالَ الْعِرَاقِيُّ قَدْ صَحَّحَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ بَعْضَ طُرُقِهِ وَقَالَ الْمِزِّيُّ إِنَّ طُرُقَهُ تَبْلُغُ رُتْبَةَ الْحُسْنِ انتہی دیکھو مؤلف نے
وفی الباب عن جماعۃ سے لیکر وقال احمد تک عبارت حذف کر دی اور وہان سے والحاکم تک نقل کر کے ومثل بہ
ابن الصلاح سے آخر تک سب عبارت نہ ذکر کی تا ناظرین دھوکا کھا جائین اور سمجھین کہ یہ حدیث سوا انس کے
اور صحابہ سے مروی نہین اور طرق روایت انس کی سب واہیات ہین پس یہ حدیث واہیات مین سے ہوئی اور روایت
اور صحابہ کی اس حدیث کو جسکی طرق کو واہیات نہین کہا اور کلام بیہقی کو جو دلالت کرتا ہی اوپر شہرت متن اور ضعف
اسناد کی اور استدراک ابن طاہر کو جو ساتھ نقل عراقی کے کہ تصحیح بعض ائمہ نے اسکی ہی واقع ہوا اور قول مزی کو جو دال ہی
اوپر پہنچ جانے طرق حدیث کے مرتبہ حسن کو کہ یہ سب امر مخالف دعوی باطلہ مؤلف تھی حذف کر دیا اور انتہی مختصرا کہدیا

تاکہ وقت اعتراض ناظرین تذکرہ کی گنجائش عذر ہی نہ ہو چاکہ ناظرین تذکرہ معلوم کرلین گی کہ جو عبارت
منافی دعوی مدعی تھی اوسکو اوڑا دیا اور جو موافق مدعا اپنی زعم مین سمجھا اوسکو ہنی دیا یہ اختصار محل استدلال و استشہاد
مین ساتھ کلام تذکرہ کی کیونکر صحیح ہوگا اسکی ایسی مثال ہی جیسے کوئی منکر دین کہی کہ نماز پڑہنا حرام ہی اسلئے
کہ اللہ تعالی فرماتا ہی لا تقربوا الصلوۃ انتہے مختصراً پس نزدیک عقلا کی یہ استدلال بیجا نافع اور یہ اختصار کیونکر
صحیح اور یہ عذر اوسکا کہ مین نی تو انتہی مختصراً کہدیا تہا کب قابل التفات سماعت ہوگا پہر سمجھنا چاہئی کہ معلل ہونا
حدیث کا یہ ہی کہ اسمین کوئی سبب مخفی قادح صحت ہو اور ظاہرا وہ حدیث سبب قادح سی سالم ہو کما قال فی
مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح والعلۃ عبارۃ عن سبب قادح مع ان الظاہر السلامۃ انتہے پس حدیث معلل کو
بعضے محدثین تعبیر کرتی ہین ساتھ معلول کی کما قال العلامۃ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر قد وقع فی عبارۃ
کثیر من المحققین کالترمذی والبخاری وابن عدی والدارقطنی وکذا فی عبارۃ الاصولیین والمتکلمین تسمیتہ ای المعلل
بالمعلول انتہی تو غایت معلل ہونی حدیث کی یہ ہی کہ اوسمین صحت مقدوح ہی اور مقدوح الصحۃ ہونی سی موضوع ہونا حدیث کا
لازم نہین دیکھو حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ وغیرہ بعضی اوقات مین صحیح نہین ہوتی اور باوجود عدم صحت کی وہ موضوع
نہین ہوجاتی بلکہ محتج بہا ہوتی ہین بلکہ بعض محل مین معلل ہونیسی نفس متن حدیث مین ضعف بہی نہین ہوتا اسلئے
کہ کبہی تعلیل اسناد مین ہوتی ہی اور حدیث صحیح اور معروف ہوتی ہی اور تعلیل جو متن مین ہوتی ہی کبہی تو منافی صحت نہین اور
کبہی ہی لاکن بالقطع دلالت پر موضوعیت حدیث کے نہین رکھتی نہایت اوسکی یہ ہی کہ دال ہوگی اوپر ضعف کے اور یہ امور ناظرین
اصول حدیث پر بہت واضح ہین قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح کثیر التعلیل بالارسال بان یکون راویہ اقوی ممن
وصل ویقع العلۃ فی الاسناد وہو لا کثر وقد یقع فی المتن وما وقع فی الاسناد قد یقدح فیہ وفی المتن کالارسال والوقف وقد یقدح فی
الاسناد خاصۃ ویکون المتن معروفا صحیحا کحدیث یعلی ابن عبید عن الثوری عن عمرو ابن دینار البیعان بالخیار غلط یعلی انما
ہو عبد اللہ بن دینار وقد یطلق العلۃ علی غیر مقتضاہا الذی قدمناہ کالکذب الراوی وغفلتہ وسوء حفظہ ونحوہا من اسباب
ضعف الحدیث انتہی [illegible] العلۃ علی مخالفۃ الاقوی کارسال ما وصلہ الثقۃ الضابط حتی قال
[illegible] صحیح معلل [illegible] صحیح شاذ انتہے وکذا فی مختصر الاصول [illegible] شرح نخبۃ الفکر
للعلامۃ وجیہ الدین الحلوی [illegible] کا دال علی موضوعیۃ الحدیث نہین بلکہ ثبوت ضعف حدیث کا ہی کہ
ابن حجر تقریب مین فرماتی ہین العاشرۃ من لم یوثق البتۃ وضعف مع ذلک لقادح الیہ الاشارۃ بمتروک الحدیث او متروک
او واہی الحدیث او ساقط انتہی پس قطع نظر کلام بیہقی سی جو دال ہی اوپر شہرت متن حدیث کی اور روایت اور صحابہ کی سی

موا انس رضی اللہ تعالی عنہ کہ جسکے طرق مین قطعیت ضعف نہین اور تمثیل ابن صلاح سے جو بھی دال ہی اوپر
شہرت متن کی اور مقولہ عراقی جس سے ظاہر ہی تصحیح کرنا بعض طرق حدیث کو اور کلام مزنی سے کہ اوس سے معلوم ہوا
پہنچ جانا اس حدیث کا مرتبہ حسن کو فقط اس عبارت مقصودہ مولف سے بھی موضوعیت حدیث ثابت نہین ہوتی
اسلئے کہ اس کلام مین طرق کو معلول اور واہی کہا ہی نہ متن حدیث کو اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول
اور واہی کہتا جب بھی دال اوپر موضوعیت کے نہ تھا کما ذکرنا آنفا پس طرق کی معلول اور واہی کہنے سے موضوعیت
کیونکر ثابت ہوگی اور عدم ثبوت نزدیک احمد اور ابن راہویہ اور ابی علی اور حاکم کی موضوعیت حدیث کو نہین
چاہتا کہین پر کتب اصول حدیث وفقہ مین عدم ثبوت کو نزدیک بعض محدثین کی دلیل موضوعیت نہین
گردانا ومن ادعی فعلیہ البیان اور نقل مولف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کی فوائد مجموعہ شوکانی سے تصحیح کو نہین
پہونچی ہرچند تفحص کیا یہ حدیث راقم نے پائی چاہیے کہ مولف تصحیح نقل کرے اور جبتک تصحیح نقل نہو نقل کچھ مفید نہین
البتہ مجموعہ شوکانی مین حدیث اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّيْنِ فَاِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ کو
لیا ہی اور اوسمین اختلاف اقوال کہا ہی حکم قطعی موضوعیت کا اوسمین بھی نہین کیا کما قال اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ
بِالصِّيْنِ فَاِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ رواہ العقیلی وابن عدی عن انس مرفوعا قال ابن حبان ہو
باطل لا اصل لہ وفی اسنادہ ابو عاتکۃ وہو منکر الحدیث وتعقب بانہ قد روی لہ الترمذی وقد اخرج ہذا الحدیث البیہقی
فی الشعب وابن عبد البر فی کتاب العلم وقال فی المنتقی رواہ ابن ماجۃ واحمد والبیہقی ولفظہ مشہور واسانیدہ
ضعیفۃ وقد [illegible] ابن [illegible] فی [illegible] غور کا محل ہی تاہم شوکانی نے اس حدیث کو
بھی حکما موضوع نہین کہا بلکہ [illegible] ظاہر الکلام اسکی ترجیح عدم موضوعیت مستفاد ہوتی
ہی [illegible] الحنفی [illegible] الامام [illegible] ابو طلب العلم فریضۃ جو حدیث علیحدہ ہی اس کلام مین اوسکی موضوعیت سے کچھ
بحث [illegible] حدیث طلبوا العلم [illegible] موضوع ہوتی جب بھی موضوعیت اوسکی [illegible] حدیث طلب العلم
فریضۃ [illegible] اسکی موضوعیت [illegible] اختلاف فیہ
[illegible] شوکانی [illegible] حدیث طلب العلم [illegible]
[illegible] شوکانی [illegible] حدیث طلب العلم [illegible]
شمار کیا [illegible] حدیث طلب العلم کو [illegible] ابن جوزی [illegible] حدیث [illegible]

البتہ اگر اور کوئی ائمہ حدیث سے اثبات صحت حسن وغیرہ حدیث کا نکرے تو ممکن ہے اور تنازع فیہ میں تحقیق
تصحیح حدیث کی پس کلام ابن جوزی سے موضوعیت حتمی کہاں اور شاید کہ کلام شوکانی میں سے فقط نقل موضوعیت
ابن جوزی سے لینا اور باقی کلام منافی دعوی موضوعیت چھوڑ دینا اور اس سے اثبات دعوی موضوعیت چاہنا ایسا ہے
کہ لا تقربوا الصلوۃ کو لینا اور وانتم سکاری کو چھوڑ دینا اب منصفین سے امید ہے کہ شواہد عدم موضوعیت
مذکور جسکی دعوی موضوعیت میں مؤلف کو بڑا شغف ہے اور استدلالات فاسدہ جسکا بیان فی الجملہ پیچھے پیش کیے ہیں ملا علی
قاری محمد طاہر پٹنی تذکرۃ الموضوعات میں فرماتے ہیں اطلبوا العلم ولو بالصین لابن عدی والبیہقی بلفظ مشہور
واسانیدہ ضعیفۃ وفی المقاصد زیادۃ فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وقال ضعیف بل قال ابن حبان باطل
لا اصل لہ ذکرہ ابن الجوزی فی الموضوعات کذا نقل فی اللآلی عن ابن حبان قال فی اسنادہ مضعفون قال وروی
بعض وفی الجوہر عن انس وفیہ ابو عاتکۃ منکر الحدیث قلت اخرجہ البیہقی وقال تفرد بہ مشہور واسنادہ ضعیف ابو عاتکۃ
من رجال الترمذی لم یجرح بکذب لا تہمۃ وقد جاءت لہ متابعۃ عن انس نصف الثانی لابن ماجۃ ولہ طرق کثیرۃ
عن انس یصل مجموعہا مرتبۃ الحسن وفی الباب عن ابی سعید انتہی اور علامہ عبد الباقی الزرقانی مختصر مقاصد حسنہ سخاوی
میں فرماتے ہیں حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم حسن وقیل صحیح انتہی اور حافظ جلال الدین السیوطی فی جمع الجوامع
میں اس حدیث کو مع زیادۃ نقل کیا ہے کما قال طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ووضع العلم عند غیر اہلہ کمقلد الخنازیر
الجوہر واللؤلؤ والذہب انتہی دیکھو مولف کے دعوی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا کیا اور کیا
تغلیب تحریف کی مگر بفضل سبحانہ پیش نظر ہے دو حدیثیں حدیث ثلثۃ مدینۃ العلم میں انس سے مروی
موضوعیت اوسمیں کی ہے رسالہ محرف دلیل مزخرف ہی ہاتھ آئی تو چار اوسمیں قول علامہ محمد امین
اور تحقیق اصولی کو کام فرمایا اب کلام محقق الحرمین سنو اور بنظر بصیرت ایمان اور چشم انصاف میں کہا ہے سنو وکذا صاحب
رد المحتار علامہ ابن عابدین نے باب ثبوت حدیث علم کی انس رضی اللہ تعالی عنہ سے فرمائی قال ابن حجر صحح
قال الذہبی انہ واہ وہو ضعیف وفی روایۃ قال ابنہ مرارا کان یغضب لحمرۃ وجاء من طرق انہ روی عنہ احادیث
ثلثۃ لکن قال ائمۃ المحدثین ما رباعلی من اتہمتہ الائمۃ بوضع الاحادیث قال بعض الفضلاء وقد طال علامۃ طاش کبری
زادہ فی شرح المقول الصحیحۃ فی اثبات سماعہ منہ المثبت مقدم علی النافی انتہی یعنی ابن حجر فرماتے ہیں صحیح ہے
کہنے ذہبی کے کہ امام انس رضی اللہ تعالی عنہ کو دیکھا ہے اور امام بوقت صغیر السن تھے اور ایک روایت میں ہے کہ
فرمایا کہ دیکھا میں نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو بارہا اور وہ غضب فرمایا کرتے تھے ساتھ سرخی کے اور

مروی ہے کہ امام نے روایت کین انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے تین حدیثین لیکن کہا ائمہ حدیث نے کہ مدار
اون حدیثونکا اوپر اون لوگونکے ہے جنکو تہمت کیا ہی ائمہ حدیث نے ساتھ وضع احادیث کے یہانتک ترجمہ کلام
ابن حجر کا ہو چکا اور اس کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے کہ مؤلف نے قبول کیا ہی تابعیت امام ثابت ہو چکی اسواسطے
کہ رویت صحابی کی مسلمان کو تابعی بنا دیتی ہی کما مر وسیجیٔ ازید مما سبق لیکن روایت کرنی احادیث ثلثہ مین استدراک ابن
حجر سی تردد پڑا پس مین کہتا ہون کہ یہ استدراک موجب تردد نہین اسلئے کہ معنی اس کلام محدثین کے کہ مدار احادیث
مرویہ امام کا اوپر متہمین بالکذب کے ہی کیا ہین اگر یہ معنی ہین کہ امام سی اون احادیث کو متہمین نی روایت کیا تو یہ بات صریح
البطلان ہی کہ امام سی کسی متہم نے بواسطہ یا بلا واسطہ اون احادیث کو روایت نہین کیا بلکہ یہ روایت امام کی ابو مضر طبری
اور جلال الدین سیوطی کتب محققین سے نقل کرتے ہین اور اسکو قبول فرماتے ہین اور اگر یہ معنی ہین کہ امام کی شیوخ
مین کوئی متہم ہے تو یہ بھی اظہر البطلان ہے اسلئے کہ امام اون احادیث کو انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سی نقل کرتے ہین
اور اگر مراد یہ ہے کہ ان احادیث کو جو امام نے انس رضی سے روایت کیا ہے بعضی متہمین بالکذب نے بھی روایت کیا ہے
ساتھ اسناد اپنی کے تو جواب یہ ہے کہ پھر یہ احادیث موضوع کیونکر ہوئین غایت یہ ہے کہ یہ احادیث ساتھ اون
اسانید کے جو متہمین نے ذکر کی ہین متروک ہونگی نہ موضوع اور ساتھ اسناد امام کے کہ وہ ثقہ اور عدل اور ضابط
اور متورع ہین مقبول اور صحیح ہونگے بلکہ باسانید متہمین بھی اون احادیث کو متروک نہین کہہ سکتے اسواسطے کہ متہم
کی حدیث کو جب متروک قرار دیتے ہین کہ اسکو روایت مین تفرد ہو لا فلا قال فی شرح نخبۃ الفکر الثانی من اقسام
المردود ہو ما یکون بسبب تہمۃ الراوی بالکذب مع الترک انتہی قال شارحہ العلوی جعلہ قسما مستعملا وسماہ متروکا
لان اتہام الراوی بالکذب مع تفردہ لا یسوغ الحکم بالوضع انتہی اور اس محل مین جب ان احادیث کو امام نے
بھی انس سی روایت کیا تو متہمین بالکذب کو تفرد کہان ہوا اب علامہ محمد امین نے جو جواب استدراک مین
نقلا عن بعض الفضلا التحقیق بلیغ فرمائی اسکو سنو کہ فرماتے ہین بعض فضلا نے کہا کہ علامہ طاش کبری زادہ نے
نقد الصحیحہ پچ باب روایت کرنے امام کے حضرت انس سے جمع کی ہی اب مقابلہ روایات صحیحہ اثبات مین
خبر نفی روایت امام کی انس سے قابل اعتبار و قبول نہین اسواسطے کہ صورت تنازع فیہا مین اثبات مقدم ہے
اوپر نفی کے مین کہتا ہون توضیح اسکی یہ ہے اخبار عن الشیء نزدیک محققین اہل اصول کی حکم شہادت مین ہی اور ظاہر
شہادت علی النفی غیر معتبر و خصوصا مقابلہ شہادت علی الاثبات مین کالعدم ہی اسیطرح اخبار نفی ملاقات یا روایت
اہم صحابہ ہی مقابلہ اخبار اثبات ملاقات و روایت مین ساقط و لغو ہی جیسا کہ مذہب امام شافعی اور قول مختار

امام کرخی بھی ہے قال فی مسلم الثبوت الاثبات مقدم علی النفی کما فی الشہادۃ عند الکرخی والشافعیۃ انتہے
اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر نافی کو مقابلہ مثبت مین ترجیح دین تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑیگا اسواسطے کہ عدم اور نفی
اشیا مین اصلی ہی جسوقت کوئی امر مثبت اوس نفی پر آیا تو نفی منسوخ ہوگئی پھر مقابلہ اوس مثبت مین جب کوئی
نافی پڑا پس اگر ہم اس نافی کو وجہ مثبت کے ترجیح دین تو نسخ مکرر لازم آویگا اسلئے کہ پہلی مثبت نے نفی اصلی کو نسخ کیا
اور پھر نافی طاری نے جسوقت ترجیح پائی تو اثبات عارضی کو جو نفی اصلی پر عارض ہوا تھا اور اسکو منسوخ کیا تھا
منسوخ کیا پس نسخ دو مرتبہ لازم آئیگا اور حتی الوسع اہل اصول تکرار نسخ سے پرہیز کرتے ہین اور ایک وجہ ترجیح
مثبت کی یہ ہے کہ مثبت مشتمل ہو زیادت علم پر نفی اور مثبت علم زیادہ کا اولی ہی غیر سے جیسے مقابلہ جرح و تعدیل مین
جرح کو ترجیح دیتے ہین بجہت اشتمال جرح کے اوپر زیادت علم کے اور ایک وجہ یہ ہی کہ نافی موکد ہی نفی اصلی کا اور مثبت موسس ہے
امر جدید کا اور تاسیس اولی ہے تاکید سے قال فی التلویح اذ لو جعل النافی اولی یلزم تکرار النسخ بتغییر المثبت للنفی الاصلی
ثم النافی للاثبات ایضا المثبت مشتمل علی زیادۃ العلم کما فی تعارض الجرح والتعدیل یجعل الجرح اولی ولان المثبت
موسس والنافی موکد والتاسیس خیر من التاکید انتہے لیکن ترجیح مثبت نافی پر جو مستفاد ہے ان وجوہ سے
جب ہے کہ نفی مبنی اور معتمد اوپر کسی دلیل کے کہ وہ واقع مین اثبات ہی نہو اسواسطے کہ جسوقت نفی معتمد علی
الاثبات ہوئی تو نفی صرف جو درجہ اثبات سے مقابل نہو سکتی نہ رہی بلکہ بجہت اعتماد اور استناد کے
طرف اثبات کے مقابل اثبات کے اور صالح معارضہ اثبات کے ہوئی اب یہانپر اہل تحقیق واسطے ترجیح کے
محتاج ہوئے طرف وجوہ کی پس محققین اہل اصول نے اسی سبب سے مطلقا اثبات کو نفی پر ترجیح نہین دی اور تفصیل
اختیار کی قال فی مسلم الثبوت والمختار ان کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات تقدیم الجرح علی التعدیل کحرمۃ نکاح
بریرۃ حین اعتقت لان عبدیتہ کانت معلومۃ فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما یعرف بدلیل تعاضدا وطلب
الترجیح کالاحرام فی تزوج میمونۃ نفیا للحل الاحق علی الاشہر بدل علیہ بینۃ مخصوصۃ فعارض روایۃ تزوجہا وہو
حلال انتہے بقدر الحاجت یعنی مختار یہ ہے کہ اگر خبر نفی کی مبنی اوپر اصل کے ہی یعنی جیسی اصل مین شے نہی مخبر نے
اسے عدم اصلی پر مبنی کرکے خبر نفی دی نہ کسی قرینہ محسوسہ پر مثلا اعتماد حکایت و خبر کا کیا تو اسوقت مین ترجیح
اثبات کو دیجائیگی مانند تعارض جرح و تعدیل کے کہ جرح کو ترجیح دیجائیگی اسلئے کہ خبر تعدیل کی مبنی ہے
اصل حال مسلمان کی کہ وہ عدالت ہے اور خبر جرح کی مثبت ہے امر عارض زائد کی جیسے خبر حرمت منکوحہ بریرہ
کی وقت آزاد ہونے بریرہ کے مثبت ہے اور خبر عبدیت کی نافی ہے اور مبنی ہے اوپر اصل حال زوج بریرہ کے کہ اصل

مین وہ عبد تھی اب خبر اثبات حرمت کی مشتمل ہے اوپر زائد کے اور خبر نفی کی معتمد ہے اوپر اصل حال کے کہ اصل
عبدیت اونکی مسلم ہے پس خبر اثبات حرمت کو ترجیح دینگے اور اگر خبر نفی کی مبنی ہو اوپر کسی دلیل کے اور قرینہ
ظاہرہ کی تو اثبات سے معارضہ کریگی اور ترجیح کے لیے وجہ تلاش کیجائیگی جیسے خبر نکاح ام المومنین میمونہ رضی اللہ
تعالی عنہا کی بعض کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام مین اونسے نکاح کیا اور بعض
کہتے ہین پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے اور بعد اسکے حلال ہوئے اور نکاح حالت حلال ہونے
مین کیا اب یہانپر خبر حلال ہونیکی وقت نکاح کے بعد احرام کی کہ فریقین کے نزدیک مسلم ہے ثبوت احرام
زائد عارضی کی اور نفی احرام کی وقت نکاح کی نافی ہے حل جدید کی جو عارض ہوئی بعد احرام مسلم فریقین کے
معتمد ہے دلیل پر اسواسطے کہ احرام کی خبر دینے والے نے بہت سے صحابہ کو دیکھکر خبر احرام کی ہے ورنہ بغیر رویت کے
کوئی محرم کیونکر کہہ سکیگا اب یعنی اس جگہ معارض اثبات ہے ترجیح کے لیے قوت وجوہ کی طرف
پڑی بعد اس تمہید کے اصل مدعا مین غور کرو کہ خبر بھی سماع امام صحابہ سے مبنی ہے اوپر عدم اصل کے کہ ہر انسان
باعتبار اصل کے سماع روایت کسی سے نہیں ہوا کرتا اور سوا اس اصلی عدم کے اور کوئی دلیل اور قرینہ
محسوسہ جیسے رویت محرم کی یہ خبر نکاح میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے حالت احرام مین قرینہ سے
پڑی تھی موجود نہیں [illegible] اثبات سماع [illegible] پس لاحالہ اس [illegible] اثبات
سماع [illegible] ترجیح دیجائیگی اور یہی معنی ہین کلام قاضی ابو [illegible] محمد [illegible]
امام کے فرماتے ہین [illegible]
[illegible]
[illegible] عمر امام کی وقت وفات [illegible] باتفاق
دس برس سے زیادہ تھی اور [illegible] کے نزدیک [illegible] کی [illegible] مانع ہے [illegible] روایت
امام کے [illegible] اس وجہ کے سبب خبر اثبات امام کو مرجوح اور مشروک کیا جاوے [illegible]
اور دلیل [illegible] اس نفی کے [illegible] قرینہ کی [illegible] اثبات [illegible]
پس [illegible] ہو سکے [illegible] زائد کے ترجیح اور مقبول [illegible] نفی [illegible]
[illegible] اثبات کے اور [illegible] ہوئی [illegible]
[illegible] نقل فرمایا [illegible]

علی النافی یعنی مثبت خاص اس محل میں مثبت امر زائد ہے اور نافی خاص یہاں پر معتمد اور مبنی کسی دلیل اور قرینہ
محسوسہ پر نہیں پس نافی کو اس جگہ صلوح معارضہ مثبت نہیں ہے اور لامحالہ خبر اثبات مرجح اور مقبول اور
خبر نفی مرجوح اور کالمنتفی ہوتی اور اس تحقیق سے کھل گئی غلطی اس کلام مؤلف معیار کی وما قال محمد امین
بعدہ وقال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبری فی سرد النقول الصحیحۃ فی اثبات سماعہ منہ وان المثبت
مقدم علی النافی فعجیب من شانہ ان لم یحمل علی انہ نقلہ لا علی وجہ التعویل علیہ کیف وان المثبت انما
یکون مقدما علی النافی اذا کان النافی نافیا بالاصل واما اذا کان مما یعرف بالدلیل فلا صلوح المعارضۃ
للمثبت انتہی یعنی یہ جو علامہ محمد امین نے نقل کیا کلام بعض فضلا سے نقلا عن العلامہ طاش کبری کہ یہ
حکایت صرف نہ ہو بلکہ بطور اعتماد و قبول کے نقل کیا تو عجیب ہے حال علامہ محمد امین سے اس واسطے کہ تقدیم
مثبت کی علی النافی ہر جگہ نہیں ہوتی بلکہ جس جگہ نفی معتمد ہو اور پر کسی دلیل کے تو وہاں معارض اثبات
ہوتا ہے بعد کے بوجوہ ترجیح کبھی نافی کو اور کبھی مثبت کو ترجیح دیجاتی ہے اور یہ غلطی کی ہے کہ مصنف
علامہ جو مذکور ہے قول علامہ طاش کبری میں اور داخل ہے اور مثبت کو وہ واسطے عہد خارجی کے ہے اور اس سے
اشارہ ہے طرف مثبت خاص کی کہ وہ سماع ہے امام کا اس سے اور اسی طرح نافی سے مراد نافی خاص ہے کہ وہ نافی
اصل ہے اور پیشتر مذکور ہوا ہے تو نکلتا ہے کہ مصنف خارجی نے علامہ کا اور سیاق و سباق کلام اور مسئلہ کو قضیہ
کہ وہ ملازم ہے جزئیہ کا موجبہ ہے اور جو مثبت اصطلاح اہل اصول میں کہتے ہیں وہ جو کہ
[illegible] کما قال فی نور الانوار [illegible] بالمثبت ما یثبت امرا عارضا [illegible]
وبالنافی ما ینفی الامر الزائد [illegible] علی الاصل [illegible] وغیرہ [illegible] نافی [illegible]
کی اور معنی حال اسم فاعل کے کہ ذات من لہ الاثبات اور ذات من لہ النفی مطلقا تھی اور یہ معنی ملحوظ نہ
تو اس واسطے جو لام داخلہ کو اور اس کے لام عہد کہا اور بمعنی الذی کے لیا اور یہ غلط اگر مثبت و نافی کو
بمعنی اہل اثبات کے مان لیں اور لام داخلہ کو اور اس کے بمعنی الذی کے کہیں تو بھی بقرینہ سیاق
و سباق مراد ہے اہل ہی وہی سماع اور نفی سماع جس کی طرف اشارہ لام عہد سے کیا نہ لیں گے اور [illegible]
مقصود [illegible] فافہم اب غور کرو کہ نشانہ تعجب مؤلف معیار کا سوا اس کے کہ فائدہ ضرور یہ صرف
[illegible] ہے یہ بات نہیں کہا جاوے ورنہ قضیہ مہملہ کہ جو مائل ہوتا ہے ساتھ جزئیہ کے کلیہ اور لام
عہد کو [illegible] علیحدہ کرتے ہیں اور قرائن سیاق و سباق عبارت ملاحظہ کرتے ہیں کہ اس [illegible]

اور یہ کلام مؤلف کا فاقول متفرعا علی ہذا الاصل ان نفی سماع الامام عن انس لیس کحریۃ زوج بریرۃ لان عبدیتہ کانت ثابتۃ مستمرۃ من حین الی آن الاعتاق ولیس کذلک سماع الامام عن انس بان یکون ثابتا مستمرا من یوم ولادتہ الی وفات انس ولم یقل بہ احد من الجہلاء فکیف العلماء انتہے ثمرہ ہی اوسی بیعلمی کا اور دال ہے اوپر کمال قلت فہم اور تدبر کے اسواسطے کہ یہ کسنے دعوے کیا تھا کہ نفی سماع امام خبر مثبت ہی اور مثل حریت زوج بریرہ کی ہے اور کلام سابق سے یہ کب مستفاد ہوا تھا کہ مؤلف معیار اوسکے درپے دفع ہوے اب ہمنے موافق قول مؤلف کے یہ تسلیم کیا کہ خبر نفی سماع مثل خبر حریت زوج بریرہ کی نہین ہے لیکن مثل خبر عبدیت زوج بریرہ کی ہے اسواسطے کہ عبدیت زوج بریرہ کی ثابت مستمر تھی ایک زمانہ معین سے وقت اعتاق تک جیسا کہ مؤلف نے اسکو مان لیا ہی اسیطرح نفی سماع امام کی ثابت مستمر تھی وقت ولادت سے حین سماع تک اور خبر سماع امام کی خبر مثبت ہے کہ دال ہی اوپر تحقق امر عارض لاحق کے کہ وہ سماع ہے اور مقابلہ مین اسکی خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ ظاہرہ پر معتمد نہین ہی کما مر پس معارض خبر سماع نہین ہوسکتی جیسے خبر عبدیت زوج بریرہ کی معارض خبر حریت نہین ہوسکتی قال فی التوضیح ونحوا عتقت بریرۃ وزوجہا حر ثبت واعتقت وزوجہا عبد نافٍ وہذا النفی مما یعرف بظاہر الحال فالمثبت اولی انتہے اور یہ جو مؤلف نے کہا بل ہو کالاحرام فی تزویج میمونۃ فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ منہ نفی للسماع اللاحق الحادث فیصلح لمعارضۃ المثبت انتہے کلام غیر مفید ہے اسواسطے کہ خبر نفی سماع کو اگر مثل خبر احرام کے بیچ نفس نافی ہونیکے کہا ہے تو مسلم ہے لیکن اس سے مدعاے مؤلف حاصل نہین اسلئے کہ خبر احرام اور خبر نفی سماع اگرچہ نفس نفی مین مماثل ہین مگر یہ فرق ہے کہ خبر احرام دلیل پر معتمد ہی کہ وہ ہیئت محرم ہے پس صلاح معارضہ مثبت رکھتی ہے اور خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ پر معتمد نہین پس بالضرور لیاقت معارضہ مثبت نہین رکھتی اور اگر مؤلف نے خبر نفی سماع کو مثل خبر احرام کے بیچ نفی کے اور معتمد ہونیکے اوپر قرینہ کے قرار دیا ہے تو غیر مسلم بلکہ سراسر غلط ہے اسلئے کہ ہیئت محرمہ دلیل اور قرینہ خبر احرام کا ہوتا ہے اور مخبر احرام بغیر معاینہ ہیئت احرام خبر احرام نہین دیسکتا اور عدم سماع کے لئے کوئی قرینہ اور دلیل نہین ہے پس یہ تفریع مؤلف کی کما ان احرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ نفی للسماع اللاحق الحادث بر تقدیر [illegible] ہے [illegible] پر یہ جو تفریع کیا فیصلح لمعارضۃ المثبت [illegible] ہے اسلئے کہ جب نفی سماع محتمل [illegible] تو معارضہ مثبت کیونکر کریگی پھر [illegible] ترجیح خبر اثبات سماع کو ہوگی اور یہ جو مؤلف نے [illegible] ہے ثم الترجیح عندنا فیما نحن فیہ للنافی لان [illegible]

عن انس علی الاحادیث المتعلقة الموضوعة انتہی بنائے فاسد علی الفاسد ہے اسواسطے کہ ترجیح کیلئے قوت رواۃ
وغیرہ جب دیکھی جاتی ہے کہ اولاً نفی معارض اثبات ہو اور ہاہنا نفی کو صلوح معارضہ اثبات کہاں ہے دوسرے
یہ کہ دعوے موضوعیت احادیث مرویہ امام کا انس سے صحیح نہیں اسلئے کہ غیر موضوع ہونا حدیث طلب العلم
فریضة الخ کا مشرحاً معرض بیان میں آچکا اور عدم تدبر اور تحریف مؤلف جلوہ عیان پاچکا پس دعوی موضوعیت
اوسکا کیونکر قابل التفات ہو اور باقی دو حدیثیں جو ہیں اونکی موضوعیت کے اثبات میں مؤلف نے قول علامہ
محمد امین نقل کیا ہے جسکا حال مفصلاً سامعین منصفین کے گوش زد ہوا اب اس کلام سے موضوعیت کسطرح ثابت ہوگی
ثالثاً یہ کہ احادیث ثلثہ مذکورہ کو مدار سماع امام کہنا بمعنی نہی اسواسطے کہ اگر مدار سماع اسپر ہوتا تو جو شخص احادیث
ثلثہ دیکھتا اوس احادیث سے سماع امام کی خبر دیتا اور یہ امر صریح البطلان ہے مسموع کو کیا علاقہ کہ امارت سماع خاص
کی صحابی مخصوص سے پڑی اور علی التسلیم یہ احادیث باسناد امام موضوع نہیں اور اسناد مغایر سے موضوع ہونا مضر نہیں
بالجملہ ہاہنا فیصلہ میں خبر اثبات نے ساتھ براہین قطعیہ کے ترجیح پائی اور خبر نفی سماع لائق التفات نہوئی اور اغلاط
معترضین کی اپنے ناظرین منصفین کے واضح ہوئیں اور وعدہ ہمارا ایفا کو پہونچا اور یہی ممکن ہے کہ ثبت اور
نافی سے یہاں پر ثبت اور نافی لغوی مراد لیا جاوے نہ مصطلح اہل اصول فقہ کا اور علماء حدیث کہ جنکو اصطلاحات
اہل اصول فقہ سے کچھ بحث نہیں تصریح کرتے ہیں کہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہے مطلقاً قال الکرمانی فی شرح صحیح
البخاری فی باب التراویح ورواۃ المثبت مقدم علی النافی انتہی وقال الطیبی شارح المشکوۃ اذا تعارض النفی
والاثبات فالاثبات اولی نقلہ العلی القاری فی المرقاۃ تحت حدیث عائشة رضی ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم صائماً فی العشر الاول من ذی الحجة انتہی وقال العلامة محمد الشامی فی سبل الہدی المعروف بالسیرۃ الشامیة
روی الامام احمد والترمذی عنہ لما قیل لہ ربط البراق اخاف ان یفر منہ وقد سخرہ عالم الغیب والشہادۃ قال البیہقی
المثبت مقدم علی النافی یعنی من اثبت ربط البراق فی بیت المقدس معہ زیادۃ علم علی من نفی فہو اولی بالقبول
انتہی وہکذا فی شرح نخبة الفکر وغیرہ واللہ سبحانہ الموفق وہو یحق الحق ویہدی السبیل **قولہ** ہرچند کہ اجماع منع کرنے ملاقات
کے **اقول** جب وقت تابعی ہونا امام کا ساتھ روایت خطیب کے جو مذکور ہے تہذیب الاسماء میں اور روایت امام شافعی کی
جو منقول اور مقبول ہے خود مؤلف معیار کی اور ساتھ روایت امام جلال الدین سیوطی کی جو منقول ہوئی تبییض الصحیفہ سے
اور ساتھ کلام علامہ ابن حجر عسقلانی کی اور ساتھ بیان امام ذہبی کی اور سوا انکی ثابت ہوا اب اگر یہ نقل خاص تہذیب الاسماء
اور امام شافعی کی کہ جسپر مؤلف معیار کو بہت شغف ہے صحیح نہ ہاوے تو کچھ نقصان ثبوت تابعیت امام میں نہ آوے

صاحب تنویر الحق ہی لازم نہین آتا دوسری یہ کہ مؤلف معیار نے دعوی غلطی کیا مگر اوسپر کوئی برہان مفید مدعا
قائم نہین کی بلکہ یہ کہدیا جو چاہے تہذیب الاسما مین دیکھ لے اور تہوڑی سی عبارت یافعی کی غیر مخالف اصل
نقل سے نقل کردی ان دونون امرون سی اثبات غلطی نہوا اسواسطے کہ جب کوئی تمام تہذیب الاسما دیکھیگا
اور اوسمین نقل نپاویگا تو یہ امر ثابت ہوگا واذ لیس لیس اور تہوڑی سی عبارت مذکورہ یافعی سی یہ کب ثابت ہوتا ہے
کہ نقل صاحب تنویر الحق یافعی مین نہین ہی تیسری یہ کہ یہ کلام مؤلف معیار کا کہ نقل کرنا صاحب تنویر کا تہذیب
الاسما اور تاریخ یافعی سی غلط ہے اور اس دعوے پر برہان مزعوم خود قائم کرنا نزدیک ارباب بحث کی قابل
وارد نہین ہوسکتا اسواسطے کہ قسام اعتراض نزدیک ارباب بحث کی تین ہین ایک منع دوسرا نقض تیسرا معارضہ
اور ناقل پر انمین سی ایک بہی وارد نہین ہوسکتا قال فی الرشیدیۃ ویستبان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل
والدعوی کالنقض والمعارضۃ ای کما انہ لا یتوجہ النقض والمعارضۃ لعدم الدلیل المذکور للاثبات انتہی اور اگر کہا
جاوے کہ نقل ناقل متضمن ہی دعوی صحت نقل کو اور التزام صحت کو تو باعتبار تضمین دعوی صحت اور التزام کا اثبات
نقلی بطور معارضہ کی گئی تو ہم کہین گے کہ معارضہ عبارت ہے اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم
پس جبکہ خصم نے اقامت دلیل نہین کی معارضہ متوجہ نہین ہوسکتا اور تضمین دعوی صحت و التزام علی تقدیر
التسلیم ہی مستلزم صحت و معارضہ نہین ہے چنانچہ دعوی تضمین غیر مسلم اور برہان مزعوم ہی سر انجام اور
اتمام ہوا پس مطلب تصحیح نقل کا ایک مؤلف کا نزدیک ارباب مناظرہ کی قابل التفات نہین اور یہ جو
دعوی محال ہے ملاقات امام کا جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس سی مؤلف معیار نے کیا اور اوسکے
اثبات مین قول علامہ شامی و الحتاری اور کلام نووی تہذیب الاسما سی نقل کیا اسکا حال یہ ہے کہ مؤلف
نے اسکا کلام علامہ شامی کا نقل نہین کیا اور وہ بات جس سی خیال محالیت محال ہوتا ہے اثنا نقل مین چہوڑ دی
اب سنیے کلام شامی سنوا الحق [illegible] ولادۃ الامام [illegible] ومن ثم قالوا فی حدیث المروی عن
جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ من لم یدرک ولادۃ الامام [illegible] فضل مولد الاستغناء کو انہ
حدیث [illegible] ابن حجر [illegible] نقل الطحاوی [illegible] علی مذہب الامام ان الامام قال فی سائر [illegible]
[illegible] عن جابر [illegible] سمعت وانما قال عن جابر [illegible] فی ارسال الاحادیث [illegible]
یقال [illegible] علی القول بولادۃ الامام [illegible] الحدیث [illegible] موجودا فی مسند الامام فغایۃ
ما فیہ ارسال ولا الحکم علیہ بالوضع ولا [illegible] الامام [illegible] نقل [illegible]

ملاقات اور روایت کرنا امام کا جابرؓ سے مروی ہی مگر اوسپر اعتراض کیا گیا ہی کہ وفات جابرؓ کی ۷۹ھ مین ہے
اور ولادت امام کی ۸۰ھ مین پس ملاقات و روایت کیونکر ہوگی اسلیئے حدیث مروی امام کو جابرؓ سے
موضوع کہا ہی یہانتک کلام ابن حجر کا تہا اب علامہ شامی نقلاً عن الطحطاوی فرماتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا کہ امام
ایک برس بعد جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی وفات سے پیدا ہوے لیکن روایت کرنا امام کا حدیث مذکور کو بالفاظ
ارسال ہی نہ بصیغہ اتصال جیسا کہ مسند خوارزمی مین لکہا ہی اور حدیث مرسل مین ملاقات راوی کی مروی عنہ
سے ضروری نہین ہوتی ورنہ ارسال کیونکر متحقق ہو اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہین کہ ملاقات امام کی
جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے علقا ممکن بہی نہین اسواسطے کہ ولادت امام مین روایات مختلف ہین بعض نے
۷۰ھ مین نقل کی ہے اور بعض نے ۸۰ھ مین الی غیر ذلک تو یہ ممکن ہے کہ قول ملاقات امام جابرؓ
سے مبنی ہو اور پر روایت ۷۰ھ کی یہانتک کلام طحطاوی ہو چکا اب علامہ محمد امین توجیہ اول کا تقویہ فرماتے
ہین باینطور کہ اگر حدیث مذکور مسند امام مین موجود ہی تو غایۃ الامر یہ ہے کہ مرسل ہوگی اور اسکو موضوع کہنے کی
کوئی وجہ نہین ہو سکتی اسلیئے کہ امام حجۃ اور ثبت ہین نہ تو وضع حدیث کرتے تہے اور نہ وضع کرنیوالون سے
روایت کرتے تہے انتہے اور یہ کہنا کہ سن ستر کی روایت حتماً غلط ہی اور روایت سن اسّی کی قطعاً صحیح ہے
قول ہے بلا دلیل اسواسطے کہ اگرچہ مختار جمہور یہی ہے کہ ولادت امام ۸۰ھ مین ہی لیکن اختیار جمہور نے
مرجوحیت روایت ستر کی مسلم ہے نہ غلطی حتی جبتک کوئی برہان قاطع غلطی پر قائم ہو اور مولف نے سوا
اختیار جمہور کے کوئی برہان غلطی پر نہ قائم کی پس قول بلا دلیل قابل التفات نہین ہی اور یہ جو کہا ہی
کہ اگر مسلک تحقیق سے کچھہ علاقہ نہو تو خصم کو بہی گنجایش ہے کہ روایت سن اڑسٹھہ ۶۸ کی وفات جابرؓ مین
اختیار کری انتہے بیقاعدہ محض اور داب بحث سے خارج ہی اسلیئے کہ مولف تنویر نے نقل ملاقات امام
جابرؓ سے منسوب طرف تاریخ یافعی اور تہذیب الاسماء کے کی اوسکے ابطال مین مولف معیار نے دعوے
محال ہونے ملاقات کا کیا اور برہان محالیت یون قائم کی کہ وفات جابرؓ سن اڑسٹھہ ۶۸ مین ہی اور ولادت
امام سن اسّی مین ہی پس ملاقات امام جابرؓ سے محال ہے اوسکے جواب مین مجیب نے اس مقدمہ پر کہ
ولادت امام سن اسّی مین ہے منع کی اور کہا کہ ہم اسکو نہین تسلیم کرتے بلکہ ہمنے قول ولادت امام کا سن
ستر مین اختیار کیا اب جواب اس منع کا ساتہ جواز اختیار روایت اڑسٹھہ ۶۸ کی مقابلۃ المنع بالمنع ہی وہو باطل عند
اہل التحقیق کما لا یخفی علی الماہرین دوسرے یہ کہ قاعدہ مقررہ اہل اصول و فقہ اور مقبول محققین یہ ہے کہ

جبتک عاقل کے کلام کو تصحیح کر سکین کسی طور پر ہو تو درپے تغلیط نہون اور تا بمقدور محامل صحت تلاش کرین
قال فی الهدایة ومن باع احد عشر درهما بعشرة دراهم ودینار جاز البیع ویکون العشرة بمثلها والدینار بدرهم
لان شرط البیع فی الدراهم التماثل علی ما روینا فالظاهر انه اراد به ذلک فبقی الدرهم بالدینار وهما جنسان
ولا یعتبر التساوی فیهما انتهی یعنی جسنے گیارہ درہم بدلے دس درہم اور ایک دینار کے بیچے تو باآنکہ اسمین احتمالات
عدم جواز کی جیسے تین درہم مثلاً مقابلہ دینار مین اور آٹھہ درہم مقابلہ دس درہم مین ڈالیجاوین تو بجہت لزوم
ربوا کی مقابلہ آٹھہ درہم اور دس درہم مین بیع ناجائز ہوگی اور سوا اسکے بہت ہین لیکن واسطے تصحیح تصرف اور
اصلاح کلام عاقل کی کہ تا بمقدور مراعات اسکی ضروری ہی اس احتمالات عدم جواز کی طرف التفات نکیا بلکہ فقط
احتمال مقابلہ درہم کو ساتھ دینار کی اور مقابلہ دس درہم کو ساتھ دس درہم کی کہ اس صورت مین بیع جائز ہی
لیا تا کہ کلام عاقل محمول علی الصلاح ہو وعلی ہذا القیاس بیع دو درہم اور ایک دینار کے بدلے دو دینار اور ایک درہم مین
حملاً علی الصلاح ایک جنس کو مقابلہ دوسری جنس مین قرار دینگے اور احتمالات عدم صحت کیطرف التفات
نکرینگے پس مؤلف معیار جو خلاف ضابطہ عقل وعقلا ہمہ تن مصروف تخطیہ اور تغلیط ہی احتمال تغلیط نکالا
کری درصورت موجود ہونے محمل صحت کی احتمال زعمی اوسکا قابل اصغا قبول اور لائق اقتضای عقول نہین اور بحسب
تحقیق علامہ شامی اور طحطاوی وغیرہ سی ظاہر ہو چکا کہ حکم ساتھ وضع حدیث مذکور کی باحتمال عدم ملاقات امام کے
جابر رضی اللہ تعالی عنہ سی باآنکہ حدیث مذکور بالفاظ ارسال مروی ہی نہ بصیغہ اتصال بمعنی اور بلا وجہ ہی پس قول
کرنا وضع حدیث کا اور طعنہ اوپر مسند خوارزمی کے ساتھ نقل موضوعات کی بنائے فاسد علی الفاسد ہی اور بر تقدیر
تسلیم اس امر کی کہ مسند خوارزمی امام صاحب نے خود نہین جمع کی جیسا کہ مفاد ہی کلام صاحب بستان المحدثین
کا موضوع ہونا حدیث مذکور کا کیونکر ثابت ہوگا کیا امام صاحب اپنی مسند کو اگر خود جمع نکرین اور کوئی ثقہ
اونکی مرویات کو جمع کرے تو مرویات اونکی بجہت جمع کرنے غیر امام کی موضوع ہو جائینگی نعوذ باللہ من
ہذہ الہفوات نزدیک اہل عقل کی یہ ہے کہ جبتک کوئی برہان براہین معتبرہ وضع حدیث سی قائم نہوگی ہرگز موضوع
کہنا حدیث کا صحیح نہین اور متنازع فیہ مین کوئی قرینہ وضع کا موجود نہین کما قال العلامة الشامی وغیرہ
پس موضوع کہنا بلا وجہ ہی اور ہرگاہ ولادت امام مین موجب روایت سن ستر اختیار کی اب اگر روایت عبد البر جو
دال ہی وفات عبد اللہ بن انیس پر سن چوہتر مین اختیار کیجاوی تو مثل سابق کی محالیت ثابت نہوگی اور یہ ممکن ہی
کہ چار برس کا لڑکا ممیز اور فاہم خطاب ہو اور حدیث یاد کرے اور ایام بلوغ مین پہونچادی اور یہ سماع صحیح ہی

کما مر عن جامع الاصول وغیرہ اور یہی تاویل مذکور علامہ شامی بن یحیی ہی اور رد مذکور اوسپر وارد نہین تفصیل اوسکی
یہ ہے کہ صاحب شامی فرماتے ہین اخرج بعضهم بسنده الى الامام انه قال ولدت سنة ثمانين وقدم عبد الله بن
انيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكوفة سنة اربع وتسعين ورايته وسمعت منه عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم حديثا لشي يعني وتصيم واعترض بان في سنده مجهولين وبان ابن انيس مات سنة ٥٦ وجواب بان هذا الاسم
لخمسة من الصحابة فلعل المراد غير الجهني ورد بان غيره لم يدخل الكوفة انتهى يعني بعض اہل حدیث نے روایت کی
ساتہ سند اپنی کی امام تک یہ بات کہ فرمایا امام نے کہ مین پیدا ہوا سن اسّی مین اور عبد اللہ ابن انیس آئے
کوفہ مین سن چورانوے مین اور مین نے اونکو دیکھا اور اونسے حدیث مذکور سنی اسپر کسی نے اعتراض کیا کہ اس
حدیث کی سند مین دو راوی مجہول ہین اور یہ بھی اعتراض کیا کہ عبد اللہ بن انیس نے سنہ ٥٦ مین وفات پائی اوسکے
جواب مین کہا گیا کہ عبد اللہ بن انیس پانچ صحابہ کا نام ہی شاید یہ عبد اللہ جنکی ملاقات امام نے ذکر کی غیر ہون
عبد اللہ جہنی کی اسپر کسی نے رد کیا کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفہ کو نہین گئے اب اس جگہہ غور کرنا
چاہیے کہ پہلا اعتراض جو ساتہ مجہول ہونے دو راویون کی واقع ہوا جواب اوسکا یہ ہے کہ بر تقدیر تسلیم جہالت کے
ہم کہتے ہین کہ اس سے وضع حدیث اور غلطی حتمی روایت کی ثابت نہین ہوتی اسلئے کہ جہالت اور سر حال
راوی کا یہ ہے کہ حدیث مین اوسکے توقف کیا جائیگا کما قال في شرح نخبة الفكر والتحقيق ان رواية المستور ونحوه
ما فيه الاحتمال لا يطلق القول بردها ولا بقبولها بل يتوقف فيه هي موقوفة الى استبانة حاله كما جزم به امام الحرمين
ونحوه قول ابن الصلاح في من جرح بجرح غير مفسر انتهى پس حکم کرنا ساتہ وضع حدیث کے فقط جہالت راوی کے
سبب سے سراسر جہالت ہے بلکہ حکم حدیث مروی کا ساتہ اسناد مذکور کی توقف ہے جب حدیث ساتہ روایت
ثقات معروفین کی مروی ہوگی تو مرتبہ حسن کو پہونچیگی اور احتجاج مین مانند صحیح کی ہوجائیگی قال في شرح نخبة الفكر
وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه كحديث المستور الذي رجحه كثرة الطرق فهو حسن
ايضا انتهى وقال في مختصر كتاب الارشاد لابن الصلاح في بيان الحسن قال الشيخ وهو قسمان احدهما ما لا يخلو
اسناده عن مستور ولم تتحقق اهليته وليس مغفلا كثير الخطاء ولا ظهر منه سبب مفسق ويكون متن الحديث معروفا
برواية مثله او نحوه من وجه آخر انتهى اور حدیث مذکور مین یہی حال ہی کہ اسکو امام جلال الدین سیوطی نے
جمع الجوامع مین ابو الدرداء اور معاویہ رضی اللہ تعالی عنہما سے نقل کیا ہی اور مختصر مقاصد حسنہ مین شیخ عبد الرحمن
زرقانی فرماتے ہین حسنك الشي يعني وتصيم حسن انتہی اور اسرار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ مین ملا علی

قاری فرماتے ہین جبتک الشیء یقعی ویصم رواہ ابو داود وقد بالغ الصنعانی فیہ وحکم علیہ بالوضع قال الہجاوی
ویکفینا سکوت ابی داود علیہ فلیس بموضوع ولا شدید الضعف فہو حسن انتہے اور دوسرا اعتراض باوجود وقوع
ہونیکے ساتھ تاویل مذکور کے خود علامہ محمد امین نے جواب اوسکا نقل کیا کہ شاید یہ عبد اللہ بن انیس اور
ہون سوا جہنی کے اور یہ جو رد نقل کیا ہے کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفے کو نہین گئے
اس تاویل پر وارد نہین اسلئے کہ یہ دعوی ہے بلا دلیل اسلئے کہ جسکو تفصیل احوال اور تقلیبات پانچون عبد اللہ
بن انیس کی معلوم ہوگی وہ یہ حکم کر سکتا ہے اور ایسا علم تفصیلی سوا علام الغیوب کی اور کو نہین پس حکم قطعی
عدم دخول کوفہ کا سوا عبد اللہ جہنی کے بلا حجت قاطعہ قابل التفات نہین چاہیئے کہ جبتک بہان
امتناع نہ قائم ہو کلام عاقل کے لئے محامل صحت تلاش کرین اور بلا برہان درپے تغلیط و تخطیہ کمر باندہنا
اور محامل امکان و صحت کو چھوڑ دینا شعبہ سفاہت کا ہے اور خود کلام منقول امام سے کہ فرماتے ہین
سن اسی مین پیدا ہوا اور سن چورانوے مین عبد اللہ بن انیس سے ملاقات کی یہ امر واضح ہے کہ عبد اللہ
ابن انیس غیر ہین جہنی کے اب دیکھو یہ کہنا کہ جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام
وفات پا چکے تھے کیونکر لائق استماع ہوا اور عائشہ بنت عجرد کی صحابیت مین اقوال مختلف ہین مسند خوارزمی
وغیرہ مین اونکی صحابیت اختیار کی ہے اور امام ذہبی اور عسقلانی اونکی صحابیت مین کلام رکھتے ہین
کما صرح بقولہما فی رد المحتار پس بالفرض اگر ہم قول ابن حجر اور ذہبی کو تسلیم کرین تو تابعیت امام مین کیا
نقصان ہے اسواسطے کہ تابعیت امام ملاقات بنت عجرد پر موقوف نہ تھی کہ بجہت انتفاء صحابیت اونکی منتفی
ہو جاتی چنانچہ تفصیل اسکی پہلے معلوم ہو چکی اور صحت روایت حدیث صحابیت عائشہ بنت عجرد پر موقوف
اور مبنی نہین ہے کہ بغیر صحابیت کی حدیث مردود ہو جاے ہزارہا حدیث تابعین اور ثقات مشائخ زمن مرسلے
مروی ہین اور مردودیت اوسکی بجہت انتفاء صحابیت کی لازم نہین کما لا یخفی علی الماہرین نفی صحابیت بنت
عجرد پر مبنی کرکے حدیث مرویہ امام کو اونسے مردود کہدینا سراسر بے انصافی ہے **قولہ** اور واثلہ ابن الاسقع کی
ملاقات عقلاً محال نہین تو عادۃً تو محال ہے اور منقول نہونا اوسکا کسی امام ائمہ نقل مین سے مرجح دوسرا ہے
اقول پہلے منقول ہونا ملاقات اور روایت کرنا امام کا واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ تعالی عنہ سے سنو
تا بطلان دعوی مؤلف معیار کھلجاے بعد اسکے کلام ابطال دعوی محالیت مین کیا جائیگا حافظ الحدیث
ابن حجر فرماتے ہین کہ روایت کی امام ابو حنیفہ نے واثلہ سے دو حدیثین پہلی لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ

اللہ ویتلیک دوسری دع ما یریبک الی ما لا یریبک کما قال العلامۃ محمد امین فی رد المحتار واثلۃ ہو
بالثاء المثلثۃ کما فی القاموس ابن الاسقع بالقاف مات بالشام سنۃ خمس او ثلاث او ست وثمانین
سیوطی وروی الامام عنہ حدیثین لا تنظر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ اللہ ویبتلیک دع ما یریبک الی
ما لا یریبک الاول رواہ الترمذی من وجہ آخر وحسنہ والثانی جاء من روایۃ جمع من الصحابۃ وصححہ الائمۃ ابن حجر
انتہے اور مسند خوارزمی مین بہی روایت ایک حدیث اول کی نقل کی ہی اب اگرچہ بعد ثبوت ملاقات اور
روایت امام کی واثلہ سی ساتہ نقل علامہ ابن حجر کی دعوی محالیت عادیکا لغو اور بیمعنی ہوچکا لیکن چونکہ مولف نے
اسمین زبان درازی بیقاعدہ بہت کی ہی لہذا اس سی بہی تعرض کیا جاتا ہی پہلے سمجھو کہ روایت وفات
واثلہ کی سن تراسی مین جو منقول ہی سعید ابن خالد سی بقول امام نووی اور باختیار ابن حجر عسقلانی صحیح
نہین قال الامام النووی فی تہذیب الاسماء توفی بدمشق سنۃ ست او خمس وثمانین وہو ابن ثمان وتسعین
قالہ ابو مسہر وقال سعید بن خالد توفی سنۃ ثلاث وثمانین وہو ابن مائۃ وخمس سنین والصحیح ہو الاول انتہے
لیکن مولف نے واسطے حصول غرض تائید کلام باطل اپنے کی والصحیح ہو الاول کو نقل نکیا اب بنا بر روایت
اتفاق ابن حجر اور نووی کی عمر امام کی وقت وفات واثلہ کی پانچ برس کی ہوگی اور بنا بر روایت خاص تہذیب الاسماء
کی سن امام کا چہہ برس کا ہوا تو دونون تقدیر پر سماع امام کا واثلہ سی ممکن اور صحیح ہی اور اسمین کوئی برہان اقتناع
عقلی یا عادی پر قائم نہین ہوسکتی اسواسطے کہ سماع حدیث کی لئی صغر سن منافی نہین ہوتا البتہ سامع ممیز
اور فاہم خطاب چاہئی اور ظاہر ہی کہ اکثر لڑکے پانچ چہہ برس کی اس سن مین ممیز اور ہوشیار اور فاہم خطاب
ہوجاتے ہین خصوصاً امام سازکی اور مستعد جیسا کہ منقول ہی حال محمد بن الربیع مین کما نقلنا سابقاً عن مقدمۃ
جامع الاصول فتذکر اور اسی طرح علامہ ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین فرماتے ہین اور وجیہ الدین علوی
اوسکی تائید اور توضیح شرح مین کرتے ہین کہ اصح یہ ہے کہ حفظ روایت کی لئے تمیز کافی ہے
اور تعیین عمر ضروری نہین کما قالوا من المتہم معرفۃ سن التحمل اے السماع والاداء اختلف فیہ
فقال الجمہور اقلہ خمس سنین والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ
المحققون اعتبار سن التحمل بالتمیز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح سماعہ ان کان دون خمس
انتہی پس سماع امام واثلہ سی پانچ برس کی عمر مین کس طرح محال عادی ہوگا اور یہ کہنا کہ اس تہوڑی
عمر مین امام دمشق کو کیونکر گئی یہ جانا محال عادی ہی بہت نافہمی کی بات ہی اسلئی کہ ہر عاقل جانتا ہی کہ

چار چار دن کے بچے اپنے والدین اور متکفلین پرورش کی معیت مین سیکڑون منازل جاتے ہین پس کیا
بعید ہے کہ امام صاحب کسی کی معیت مین دمشق کو گئے ہون یا واثلہ رضی اللہ تعالی عنہ کسی ملک کو
گئے ہون اور وہانپر امام صاحب بہی موجود ہون اور سماع حدیث کیا ہو اور عبد اللہ بن الحارث بن جزء
کی ملاقات امام سے سولہوین برس مین جیسا کہ صاحب تنویر الحق نے طحطاوی سے نقل کیا ہے
ظاہر مضمون تقریب کی خلاف ہی مولف تنویر ناقل ہے ملتزم صحت مضمون نقل نہین اعتراض منقول
شامی و ابن طاہر اوسپر وارد ہی عہدہ مولف تنویر الحق کا نہین کہ اس اعتراض کو رفع کرکے مضمون
نقل کو ثابت کرے البتہ مطالبہ اوسکا ساتھ طلب تصحیح نقل کے صحیح ہے لیکن صحت نقل کو موافق معیار
مسلم رکھتا ہی پس مطالبہ مولف تنویر سے ساتھ اثبات مضمون نقل ادب بحث سے خارج ہی با آنکہ حدیث
ابن جوزی نے موضوعات مین نہین ذکر کیا بلکہ واہیات مین ذکر کیا ہے کما نقلہ ابن طاہر فی تذکرتہ
ہم تقریب سے نقل کر چکے ہین کہ لفظ واہی سے اشارہ طرف ضعف حدیث کی ہوتا ہے نہ طرف وضع کے
پس حاصل یہ ہوگا کہ یہ حدیث منقول امام سے بعض کے نزدیک موضوع اور بعض کی نزدیک ضعیف ہوئی
تو بنا بر قول ضعف والون کی مقبول ہوگی اسواسطے کہ فضائل اعمال اور مناقب مین حدیث ضعیف مقبول
ہوجاتی ہے اور حکم حتمی مردودیت حدیث کا صحیح نہین قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی مختصر مقاصد
الحسنۃ للسخاوی والضعیف کما یعمل بہ فی الفضائل یعمل بہ فی المناقب انتہی اور قطع نظر ازین ہم اگر ہم عدم
ملاقات امام عبد اللہ بن الحارث بن جزء سے مسلم رکھین تو پہر بہی اصل مدعا مین کہ وہ ثبوت تابعیت
امام ہی کچھ جرح اور نقصان نہین اسواسطے کہ تابعیت امام طرق کثیرہ سے ثابت ہو چکی ہی اور عنقریب اور بہی
بعض وجوہ اثبات مذکور ہونگے **قولہ** امام صاحب اس آیہ کی مصداق تو جب ہوتے کہ تابعی ہوتے الخ
اقول عجب بے انصافی ہی کہ مولف معیار کو تابعیت امام سے انکار ہی با آنکہ اقوال مقبولہ اور نقول مسلمہ
اوسکی سے تابعیت امام باوضح طرق ثابت ہی کما مر اور اسواسطے کہ ثبوت تابعیت کے لئے فقط ملاقات صحابی
کفایت کرتی ہے اگرچہ رویت نہو اور احوال امام مین تو رویت بہی روایات مقبولہ مولف سے بخوبی
ثابت ہی قال ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ فی شرحہ الصحابی من لقی النبی صلی اللہ
علیہ وسلم مؤمنا بہ ومات علی الاسلام ولو تخللت ردۃ علی الاصح الذی ذہب الیہ جمہور المحدثین والاصولیین
وغیرہم والمراد باللقاء اعم من المجالسۃ والمماشاۃ ووصول احدہما الی الآخر وان لم یکالمہ ویدخل فیہ

رویتہ احدہما الآخر ولو لحظۃ انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام فینتہی غایۃ الاسناد الی التابعی وہو من
لقی الصحابی کذلک انتہی مختصراً پس رویت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو روایت مقبولہ مؤلف معتبا
منقولہ تاریخ یافعی سے اور روایت خطیب منقولہ تہذیب الاسماء سے اور روایت دارقطنی سے جو منقول ہوئی
تذکرہ ابن طاہر سے اور رویت اور ملاقات دونو کلام امام جلال الدین سیوطی سے جو نقل کیا گیا ہے
تبییض الصحیفہ سے اور کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے جسکو نقل کیا علامہ محمد امین نے اور سوا اسکے بعض
روایات اخر مذکورہ سابق سے کہ ناظر غائر پر مخفی نہیں بخوبی ثابت ہوئی اور اگر خوف طالت ناظرین
تطویل کلام سے پیش نظر نہوتا تو ہم بہت سی نقول ثقات مثبت تابعیت نقل کرتے پس بضرورت
دو چار اور لکھتے ہیں علامہ محمد امین حاشیہ درمختار میں بیچ ذیل قول درمختار صحح ان ابا حنیفۃ سمع
الحدیث الخ کی فرماتے ہیں قال بعض متاخری المحدثین ممن صنف فی مناقب الامام کتاباً حافلاً اما حاصلہ
ان اصحابہ الاکابر کابی یوسف ومحمد ابن الحسن وابن المبارک وعبد الرزاق وغیرہم لم ینقلوا عنہ شیئاً فی
ذلک ولو کان لنقلوہ فانہ مما یتنافس فیہ المحدثون ویعظم افتخارہم وان کل سند فیہ انہ سمع من صحابی
لا یخلو من کذب فاما رویتہ لانس وادراکہ لجماعۃ من الصحابۃ بالسن فصحیحان لا شک فیہما وما وقع للعینی
انہ اثبت سماعہ لجماعۃ من الصحابۃ رد علیہ صاحبہ الشیخ قاسم الحنفی لکن یؤیدہ ما قال العینی قاعدۃ المحدثین
ان راوی الاتصال مقدم علی راوی الارسال او الانقطاع لان معہ زیادۃ علم فلا ینافی عقد اللآلی
والمرجان للشیخ اسماعیل العجلونی الجراحی وعلی کل فہو من التابعین وممن جزم بذلک الحافظ الذہبی
والحافظ العسقلانی وغیرہما وقال العسقلانی انہ ادرک جماعۃ من الصحابۃ کانوا بالکوفۃ بعد مولدہ بہا سنۃ
ثمانین ولم یثبت ذلک لاحد من ائمۃ الامصار انتہی مختصراً اقول اور بھی مؤید ہے تحقیق علامہ عینی کا
قاعدہ المثبت مقدم علی النافی جسکی تفصیل گذر چکی وایضاً قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ
فالمثبت مقدم علی النافی یعنی ان الفرع ثقۃ عدل ہو لقیہ صدقہ وعدم علم الاصل لا ینفیہ وہو
مثبت جازم فالمثبت الجازم مقدم علی النافی لاشک کما تقدم انتہی مختصراً اور بھی علامہ شامی
نے ابن حجر سے ذیل قول ملاقات امام میں نبت عجرد سے نقل کیا ہے وزاد علی من ذکر ہہنا ممن
روی عنہم الامام فقال ومنہم سہل بن سعد ووفاتہ سنۃ ۸۸ وقیل بعدہا ومنہم سائب بن یزید بن
سعید ووفاتہ سنۃ احدی او اثنین او اربع وتسعین ومنہم عبد اللہ بن بسر ووفاتہ سنۃ ۹۹ انتہی اور ملا علی

قاری رسالہ تسبیغ الفقہاء الحنفیہ میں فرماتے ہیں فانہ ای الامام ابا حنیفۃ من بین ائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من
التابعین دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہے اور قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی مسند
امام میں فرماتے ہیں انہ روی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فان العلماء اتفقوا علی ذلک وان
اختلفوا فی عددہم انتہے اب منصفین مسلمین پر کماحقہ واضح ہوا کہ امام ابو حنیفہ بجہت تابعی ہونیکے مصداق
اس آیۃ شریف کی ہوئے اور علم شرافت تابعیت کا اوپر باقی ائمہ ثلاثہ کے بلند کیا اور آیۃ کریمہ والذین
اتبعوھم باحسان الخ میں کہ مراد اوس سے نزدیک محققین مفسرین کے تابعین ہیں داخل ہوئے
قال فی التفسیر النیشاپوری لما ذکر الاعراب المخلصین بین ان فوق منازلہم منازل اعلی واجل وہی
منازل السابقین الاولین والتابعین لہم باحسان انتہے ثم قال بعد ما اطال الکلام ناقلا عن
القرطبی انہ قال اوجب لجمیعہم الرضوان وشرط علی التابعین شرطا لم یشترط علیہم وہو الاتباع
باحسان انتہے وہکذا الفہم من الکشاف وغیرہ من التفاسیر اور اگرچہ فضائل امام ابی حنیفہ بعضے مخصوص
اور بعضے مشترک درمیان امام اور باقی ائمہ مجتہدین کی بہت ہیں کہ ذکر اونکا مفضے الی التطویل ہے
لیکن فضیلت خاص تابعی ہونیکی کہ جسمیں بحث تھی اور امتیاز امام کے لئے من بین الائمہ الثلاثہ
کافی ہے مرتبہ ثبوت اور وضوح کو پہونچی اور اعتراضات تراشیدہ طبع مؤلف اور جوابات مخرفات
اوسکے سے اور احادیث موضوعہ منقولہ مؤلف سے ہمکو کچھ بحث نہیں اسواسطے اوسکے رد و قبول میں
ہم بحث نہیں کرتے اور فی الواقع موافق فرمانے عارف شعرانی کے ائمہ اربعہ بلکہ جمیع ائمہ مجتہدین
ہدایت پر اور انصار دین اور مقبول بارگاہ رب العالمین ہیں لیکن بعض کو انمیں سے اللہ تعالی نے
بعض فضائل کی ساتھ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے جیسے امام اعظم کو درمیان ائمہ اربع کے ساتھ فضیلت
تابعیت کی اور کثرت زہد اور ورع اور تقوی کے کما ہو محقق و مصرح فی احوالہ الشریفہ اور عارف شعرانی
میزان میں فرماتے ہیں روی الامام ابو جعفر البرماوی عن شقیق البلخی انہ کان یقول کان الامام ابو حنیفۃ
من اورع الناس واعلم الناس واعبد الناس واکرم الناس واکثرہم احتیاطا وابعدہم عن القول بالرای
فی دین اللہ عز وجل الخ وقال ایضا وروی البرماوی ایضا عن عبد اللہ ابن المبارک انہ قال دخلت
الکوفۃ فسألت علماءہا وقلت من اعلم الناس فی بلادکم ہذہ فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ فقلت
من اورع الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ وقلت لہم من ازہد الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ

قلت من اعبد الناس واکثرہم اشتغالاً فی العلم فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ فما سالتہم عن خلق
حسن من الاخلاق الحسنۃ الا وقالوا کلہم لا نعلم احداً تخلق بذالک غیر الامام ابی حنیفۃ انتہے اور
اسیطرح اور تواریخ معتبرہ مین مذکور ہے اور مقصود ہمارا بیان فضائل امام سے یہ نہین کہ تنقیص ہو
اور ائمہ مجتہدین کی اور نہ ہمکو انکار ہے بعض فضائل مخصوصہ ائمہ آخر کا بلکہ غرض یہ ہے کہ متعصبین
منکرین جو فضائل واقعیہ امام کو بحیل و تدابیر اوٹھاتے ہین اور سودای اجتہاد اور مساوات مجتہدین انکے
دماغ مین بسا ہے اونکی قلت فہم و تدبر اور کثرت تعنت اور تعصب پر مسلمین منصفین کو اطلاع ہو جاوے تا بالاوجہ
وجیہ ورطہ ہلاکت مین نگرین **قولہ** اگر عدم تسلیم سے الخ **اقول** غرض صاحب تنویر الحق کی اس کلام سے
یہ ہے کہ کبھی یون کہا کرتے ہین کہ ہمپر فلانے کا کلام حجت نہین اور مقصود اوس سے مساوات اپنی
اور نفی فضل اوسکا ہوتا ہے تو امام کے کلام کو اوس محمل پر محمول کرکے ایک نکتہ اور قرینہ بیان
تابعیت کا ٹھہرایا ہے اور یہ مقصود نہین کہ یہ کلام نص صریح اور حجت قاطعہ ہے اوپر بیان تابعیت کے
یا اس کلام کا محمل سوا مساوات اور مشارکت فی التابعیت کے اور ہو ہی نہین سکتا ایسے شبہات رکیکہ
قلت فہم و تدبر شاک پر گواہ عدل ہین اور جسوقت تابعیت امام ساتہ نقول مقبولہ مؤلف معیار و بروایات
مذکورہ مؤلف تنویر اور بتائید اور رفع شکوک شاکین کے جو راقم الحروف معرض بیان مین لایچکا بکمال
قوت ثابت ہو چکے پس بہت ظاہر ہے کہ ایسے امر محقق او ثابت کی لئے احتیاج طرف اور ادنہ کے
کیا ہے پس نقل کرنا اس کلام کا نہین مگر بطور لطیفہ و قرینہ نہ بنہج برہان و دلیل واللہ سبحانہ یحق الحق
ویہدی السبیل **قولہ** یہ سب واہیات ہے الخ **اقول** جن ثقات کی نقل سب علماء دین کی نزدیک
معتبر ہے اور مؤلف معیار بہی اونکے نقول کو مسلم بصحت رکہکر اونکے کلام سے جابجا استناد پکڑتا ہے
انہین ثقات معتبرین نے یہ امور احوال امام مین نقل کئے ہین جیسے امام نووی نے تہذیب الاسما
مین اور امام یافعی اور ابن خلکان نے اپنی تاریخ مین اور بعض امور شیخ عبد الوہاب شعرانی نے
میزان مین اور امام جلال الدین سیوطی نے اور علامہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی نے مناقب امام
مین ہم دو چار نقول ان ثقات کی بنظر اختصار ملخص کرکے لکہتے ہین جسکا جی چاہے تفصیل اسکی کتب
مذکورہ مین دیکہلے اور سوا مذکورین کی ہزارون علماء ثقات اور مورخین معتبرین یہ امور بنسبت امام صاحب
کی نقل کرتے ہین ماہرین علوم اور واقفین تواریخ و سیر پر یہ امر بہت واضح ہے قال الامام النووی

في تهذيب الاسماء عن سفيان بن عيينة قال ما قدم مكة في وقتنا رجل اكثر صلوة من ابي حنيفة وعن
يحيى ابن ايوب الزاهد قال كان ابو حنيفة لا ينام الليل وعن ابي عاصم النبيل قال كان ابو حنيفة
يسمى الوتد لكثرة صلوته وعن زافر بن سليمان قال كان ابو حنيفة يحيي الليل بركعة يقرء فيها القرآن
وعن اسد بن عمرو قال صلى ابو حنيفة صلوة الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وكان عامة الليل
يقرء القرآن في ركعة وكان يجمع بكاء حتى يرحمه جيرانه وختم القرآن في الموضع الذي
توفي فيه سبعة آلاف مرة وعن الحسن بن عمارة انه غسل ابا حنيفة حين توفي وقال غفر الله لك
لم تفطر منذ ثلاثين سنة ولم تتوسد يمينك الليل منذ اربعين سنة وقد اتعبت من بعدك وعن
ابن المبارك ان ابا حنيفة صلى خمسا واربعين سنة الصلوات الخمس بوضوء واحد وكان يجمع القرآن
[illegible]
[illegible] قال ابو حنيفة والله لا تحدثت عني بما لا افعله وكان يحيي الليل صلوة ودعاء وتضرعا
[illegible]
[illegible]
[illegible] ثم كان يحيي الليل كله بركعة قيام الليل وتهجده وتعبده بل احياه بقراءة القرآن في ركعة
[illegible]
[illegible]
[illegible]

یہ ہوگا کہ یہ امور بدعت شنیعہ ہین نہ یہ کہ بقول ان اکابر کی جھوٹ ہو جائین غایت یہ ہی کہ نعوذ باللہ منہا
حضرت امام بدعتی قرار پائین گی لیکن قول غلطی نقل کا ساتھ ایسی براہین باطلہ مزعومہ کی سراسر بیمعنی ہے
اور بھی کلام مولف کا اسجگہہ پر موافق اصطلاح مناظرین کی معارضہ ہوگا اور ہم بیشتر کتب مناظرہ سے کر
نقل کر چکے ہین کہ نقل پر معارضہ بلکہ نقض و منع وارد کرنا بھی صحیح نہین آور جو یہ کہا ہی کہ امام کی تو یہ شان نہین
ہی کہ ایسی تکلیف شاق اور بدعات کو انکی طرف نسبت کیا جاوے عجب بیجی کلام ہی اسلئے کہ جبکہ خود
مولف معیار نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہی اور فی الواقع وہ لوگ ایسے ہی ہین وہی احادیث
مو کو نقل فرماتے ہین پس اگر اس انتساب مین وہ کذاب اور عاصین ہین تو ظاہر صادقین کو نسبت
سب سمجھو کہ بدعت ٹھہرانا ان امور کا سراسر باطل اور طعنہ ہی اور صحابہ کبار اور تابعین اخیار اور ائمہ مجتہدین
اور مسلمین ابرار کی اسلئے کہ بدعت لغۃ مین کہتے ہین اس شی کو جو بنائی گئی ہو بغیر مثال سابق کے
اور اصطلاح اہل شرع مین کہتے ہین اوس عمل کو جو نکالا گیا ہو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اور بعد اوسکے ہو اور اوسکی دو قسمین ہین ایک وہ جو مخالف ہو کتاب و سنت و اجماع امت
اور اسکو بدعت ضلالت کہتے ہین اور دوسری وہ جو کسی قاعدہ واجب یا استحباب یا اباحت مین داخل ہو اور مخالف کتاب
و سنت نہ ہو اوسکو بدعت حسنہ کہتے ہین اور عامل اوسکا اہل شرع کے نزدیک بدعتی کہلاتا ہے اور
مستحق ذم ہی ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوۃ مین ذیل حدیث کل بدعۃ ضلالۃ مین فرماتے ہین قال
الازہری البدعۃ بدعتان بدعۃ ضلالۃ وبدعۃ حسنۃ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من سن فی الاسلام سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا
واجر من عمل بہا الی یوم القیامۃ ومن سن فی الاسلام سنۃ سیئۃ فعلیہ وزرہا ووزر من عمل بہا الی یوم القیامۃ
وقال تعالی عن عیسی وجعلنا فی قلوب الذین اتبعوہ رأفۃ ورحمۃ ورہبانیۃ ابتدعوہا ما کتبناہا علیہم
الا ابتغاء رضوان اللہ فما رعوہا حق رعایتہا وقال تعالی ما کنت بدعا من الرسل وقال تعالی قل ما کنت بدعا
من الرسل وقال تعالی ما کان للمشرکین ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ما تبین لہم
انہم اصحاب الجحیم وقال تعالی ما کان استغفار ابراہیم لابیہ الا عن موعدۃ وعدہا ایاہ فلما تبین لہ انہ
عدو للہ تبرأ منہ ان ابراہیم لاواہ حلیم وقال تعالی ما کان للہ ان یتخذ من ولد سبحانہ بل عباد مکرمون
لا یسبقونہ بالقول وہم بامرہ یعملون وقال تعالی ما کان للہ ان یتخذ من ولد سبحانہ اذا قضی امرا فانما
یقول لہ کن فیکون وقال تعالی ما کان للہ ان یتخذ من ولد سبحانہ وقال تعالی ما کان للرحمن ان یتخذ ولدا
ان کل من فی السموات والارض الا اتی الرحمن عبدا لقد احصاہم وعدہم عدا وکل اتیہ یوم القیامۃ فردا
وقال تعالی ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد اللہ شاہدین علی انفسہم بالکفر اولئک حبطت اعمالہم
وفی النار ہم خالدون وقال تعالی ما کان صلاتہم عند البیت الا مکاء وتصدیۃ فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون
وقال تعالی ما کان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الآخرۃ
واللہ عزیز حکیم وقال تعالی ما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لہم الخیرۃ من امرہم
ومن یعص اللہ ورسولہ فقد ضل ضلالا مبینا وقال تعالی ما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا
ان یکون لہم الخیرۃ من امرہم ومن یعص اللہ ورسولہ فقد ضل ضلالا مبینا وقال تعالی ما کان لنبی ان یغل
ومن یغلل یأت بما غل یوم القیامۃ ثم توفی کل نفس ما کسبت وہم لا یظلمون وقال تعالی ما کان لنبی
ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الآخرۃ واللہ عزیز حکیم
وقال تعالی ما کان لنبی ان یقاتل معہ ربیون کثیر فما وہنوا لما اصابہم فی سبیل اللہ وما ضعفوا وما استکانوا
واللہ یحب الصابرین وقال تعالی ما کان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا
واللہ یرید الآخرۃ واللہ عزیز حکیم وقال تعالی ما کان لنبی ان یقاتل معہ ربیون کثیر فما وہنوا لما اصابہم
فی سبیل اللہ وما ضعفوا وما استکانوا واللہ یحب الصابرین وقال تعالی ما کان لنبی ان یکون لہ اسری
حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الآخرۃ واللہ عزیز حکیم وقال تعالی ما کان لنبی
ان یقاتل معہ ربیون کثیر فما وہنوا لما اصابہم فی سبیل اللہ وما ضعفوا وما استکانوا واللہ یحب الصابرین
وقال تعالی ما کان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الآخرۃ
واللہ عزیز حکیم وقال تعالی ما کان لنبی ان یقاتل معہ ربیون کثیر فما وہنوا لما اصابہم فی سبیل اللہ
وما ضعفوا وما استکانوا واللہ یحب الصابرین وقال تعالی ما کان لنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض
تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الآخرۃ واللہ عزیز حکیم وقال تعالی ما کان لنبی ان یقاتل معہ ربیون کثیر
فما وہنوا لما اصابہم فی سبیل اللہ وما ضعفوا وما استکانوا واللہ یحب الصابرین

والكلام فی دقائق التصوف واما مکروہۃ کزخرفۃ المساجد وتزویق المصاحف یعنی عند الشافعیۃ واما مباحۃ
کالمصافحۃ عقیب الصبح والعصر ای عند الشافعیۃ واما عند الحنفیۃ فمکروہۃ والتوسع فی لذیذ المآکل والمشارب
والمساکن وتوسیع الاکمام وقد اختلفوا فی کراہۃ بعض ذلک قال الشافعی رحمہ اللہ تعالی ما احدث
مما یخالف الکتاب والسنۃ والاثر والاجماع فہو ضلالۃ وما احدث من الخیر مما لا یخالف شیئا من ذلک
فلیس بمذموم وقال عمر رضی اللہ تعالی عنہ فی قیام رمضان نعمت البدعۃ ہذہ ہذا آخر کلام الشیخ النووی
فی تہذیب الاسماء واللغات انتہی وقال العلامۃ ابن الاثیر فی جامع الاصول محدثات الامور ما لم
یکن معروفا فی کتاب ولا سنۃ ولا اجماع الابتداع اذا کان من اللہ سبحانہ وحدہ فہو اخراج الشیء من
العدم الی الوجود وہو تکوین الاشیاء ولیس ذلک الا الی اللہ تعالی فاما الابتداع من المخلوقین فان
کان فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ فہو فی حیز الذم والانکار وان کان واقعا تحت عموم ما ندب اللہ الیہ
وحض علیہ او رسولہ فہو فی حیز المدح وان لم یکن مثالہ موجودا کنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فہذا
فعل من الافعال المحمودۃ لم یکن الفاعل قد سبق الیہ ولا یجوز ان یکون ذلک فی خلاف ما ورد الشرع بہ
لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد جعل لہ فی ذلک ثوابا فقال من سن سنۃ حسنۃ کان لہ اجرہا
واجر من عمل بہا وقال فی ضدہ من سن سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرہا ووزر من عمل بہا وذلک اذا
کان فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ ویعضد ذلک قول عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالی عنہ فی
صلوۃ التراویح نعمت البدعۃ ہذہ لما کانت من افعال الخیر وداخلۃ فی حیز المدح سماہا بدعۃ ومدحہا وہی
وان کان صلی اللہ علیہ وسلم قد صلاہا الا انہ ترکہا ولم یحافظ علیہا ولا جمع الناس علیہا فمحافظۃ عمر علیہا
وجمع الناس لہا وندبہم الیہا بدعۃ لکنہا بدعۃ محمودۃ ممدوحۃ انتہی وقال الشیخ علی المتقی فی جوامع
الکلام البدعۃ منقسمۃ الی واجبۃ ومحرمۃ ومکروہۃ ومباحۃ والطریق فی ذلک ان تعرض البدعۃ علی قواعد
الشرع فان دخلت فی قواعد الایجاب فہی واجبۃ او فی قواعد التحریم فمحرمۃ او فی الندب فمندوبۃ او المباح
فمباحۃ انتہی مختصرا وہکذا فی الطریقۃ المحمدیۃ للبرکلی وشرح المناوی للجامع الصغیر ومصباح الزجاجۃ
شرح سنن ابن ماجۃ والطیبی شرح المشکوۃ واللمعات وغیرہا مگر ہمنے بنظر اختصار وحصول مقصود بقدر مذکور
عبارات مفصلہ ان اکابر کی نقل نہین کی پس اول تو یہ ہے کہ افعال ائمہ مجتہدین تابعین کو
جنکی خیریت حدیث شریف خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم الخ سے ظاہر ہے بدعت کہنا

بڑا رخنہ دین مین ڈالنا ہے اسواسطے کہ جسوقت ائمہ مجتہدین کے افعال بدعت ہوتے تو تقلید
کسکی کیجائیگی اور اعتماد کسکے اعمال پر ہوگا بلکہ افعال اونکے داخل سنت ہین اسی سبب سے بعض علماء
محققین فرماتے ہین کہ بدعت اصطلاحی غیر مشروع وہی ہے جو قرون ثلاثہ مین نہوئی ہو اور موافق تعریف
امام نووی اور امام شافعی وغیرہم کے اسکو بدعت کہہ سکتے ہین لیکن بدعت حسنہ ہے نہ سیئہ اور موجب
مدح و ثواب ہے نہ باعث ذم اور داخل ہے بیچ قواعد استحسان کے پس مولف نے جو اپنے زعم مین ان
افعال کو بدعت سیئہ قرار دیکر موجب ذم ٹھہرایا ہے صحیح نہین بلکہ بعض علمائے کہا ہے کہ بدعت وہی ہے
کہ مخالف ہو حق متلقی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قال فی الدر المختار وہی یعنی البدعۃ اعتقاد
خلاف المعروف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا بمعاندۃ بل بنوع شبہۃ انتہی قال العلامۃ الشامی عقب
ہذا التعریف فی ہامش الخزائن الی الحافظ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر ولا یخفی ان الاعتقاد یشتمل ما کان معہ
عمل او لا فان من تدین بعمل لا بد ان یعتقدہ کمسح الشیعۃ علی الرجلین وانکارہم المسح علی الخفین ونحو ذلک
وحینئذ فیساوی تعریف الشمنی لہا بانہا ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
من علم او عمل او حال بنوع شبہۃ واستحسان وجعل ذلک دینا قویما وصراطا مستقیما انتہی پس جو فعل ایسا ہو کہ
اوسکے جواز کی کوئی اصل کتاب و سنت اور اجماع امت سے ہاتھ آئی وہ اس بدعت مخالفہ دین مین کیونکر
داخل ہوگا بالجملہ جو نسا قول معنی بدعت مین اختیار کیا جاوے کسیکے تقدیر پر افعال مذکورہ امام مولف
ذم نہین بلکہ سبب مدح ہین معہذا ثبوت جواز افعال مذکورہ کا ساتھ افعال صحابہ کرام اور ساتھ تقریر رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عنقریب آتا ہے پس کھلجائیگا کہ بدعت کہنا انکو بدعت سیئہ اور رجم بالغیب تھے
اب سنو کہ احادیث منقولہ مولف کہ جنسے اوپر بدعیت عبادات مرویہ امام کے برہان لایا ہے اور
اوسمین اپنے اجتہاد کو کام فرمایا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ پہلی حدیث اَحَبُّ الصَّلٰوۃِ اِلَی اللّٰہِ
صَلٰوۃُ دَاوٗدَ وَاَحَبُّ الصِّیَامِ اِلَی اللّٰہِ صِیَامُ دَاوٗدَ الخ سے یہ امر ثابت نہین ہوتا کہ سوا طریقہ
صلوۃ اور صوم داود علیہ السلام کے سب طریقے صوم و صلوۃ کی جائز نہین اور اللہ تعالی کو پسند نہین معاذ اللہ
منہ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیام شب موافق اسکے فرماتے اور صیام نوافل اسطور پر کہتے اسواسطے
کہ مخالف جواز اور رضامندی الٰہی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی فعل نہین فرماتے تھے
اور حال یہ ہے کہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف شب اور کبھی زیادہ اور کبھی کم اس سے

قیام فرماتے تھے اور کسی مہینے مین تین روزہ اور کسی مین زیادہ اور کسی مین کم رکھتے تھے اور احادیث
دال اسپر بہت ہین ہم باعث اختصار ذکر نہین کرتے منہا حدیث الشیخین عن عائشۃ قالت کان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم حتی نقول لا یفطر ویفطر حتی نقول لا یصوم الخ اور اللہ تعالے قرآن شریف
مین قیام شب سے خبر دیتا ہے اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ
وَثُلُثَهُ پس عمل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جسوقت مخالف عمل داود علیہ السلام کے واقع
ہوا تو یہ بات محتمل گئی کہ اگرچہ عمل داود علیہ السلام کا اللہ تعالی کو بہ نسبت اورون کے پسند ہے
لیکن اس پسند ہونیسے نفی پسند ہونے اور جائز ہونے اور کسی کے عمل کی لازم نہین بلکہ ممکن ہے کہ بعض
حیثیات سے عمل داود علیہ السلام کا پسند ہو اور بعض خصوصیات اور مصالح سے عمل دوسرے انبیا اور اتقیا کا
درجہ قبول پاوے اس حدیث کی ایسی مثال ہے جیسے وارد ہوا ہے عن ابن عمر قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان احب اسمائکم الی اللہ عبد اللہ وعبد الرحمان رواہ مسلم دیکھو احب ہونے اسم
عبد اللہ اور عبد الرحمان سے نزدیک اللہ تعالی کے یہ نہین لازم آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالی کو احب نہین
اور سوا ان نامون کے اور نام رکھنا جائز نہین ورنہ اللہ تعالی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام
محمد اور احمد کیون تجویز فرماتا قال العلی القاری فی شرح المشکوۃ تحت حدیث ان احب اسمائکم الخ قیل ای
بعد اسماء الانبیاء علیہم السلام بدلیل الاضافۃ فدل علی ان الاسمین لیسا باحب من اسم محمد فہما فی رتبۃ المساوات
معہ او یکون اسم محمد احب من الاسمین اما مطلقا او من وجہ واللہ سبحانہ اعلم انتہے اور اسیطرح سے حال ہے
حدیث انس رضی اللہ تعالے عنہ کا جو روایت کی ہے شیخین نے قال کان احب الثیاب الی النبی
صلی اللہ علیہ وسلم ان یلبسہا الحبرۃ یعنی بہت پسند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کپڑے تھین جسکو
پہنتے تھے چادر یمانی تھی اب اس سے یہ لازم نہین کہ اور کوئی کپڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
کسی حیثیت سے بہت پسند نتھا بلکہ خود حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا سے ثابت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو قمیص بہت پسند تھا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
القمیص رواہ الترمذی وابو داود اور ملا علی قاری وغیرہم نے شرح مشکوۃ مین ان دونو حدیثون مین
تطبیق اسطور پر کی ہے کہ مراد یہ ہے کہ یہ نا حبرہ کا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت پسند تھا
درمیان اور کپڑون کے کہ وہ بھی بہت پسند تھے اور اس سے یہ لازم نہین کہ اور کپڑے بہت پسند

نہ تھے یا یہ کہ بعض حیثیات سے جبرہ پسند تھی اور بعض حیثیات سے قمیص کما قال والجمع بین ہذا الحدیث
وبین ما سیاتی من ان احب الثیاب عندہ کان القمیص اما بما اشتہر من ان المراد فی مثلہ انہ من جملۃ الاحب
کما ورد فی کثیر من الاشیاء انہ افضل الاعمال والعبادات واما بان التفضیل راجع الی الصفۃ فالقمیص احب
الانواع باعتبار الصنع والجبرۃ احب الانواع باعتبار اللون انتہے اور اسیطور بہت حدیثین دال اس
مضمون پر وارد ہین کہ ہمنے بخوف تطویل ذکر اوسکا اور بھی بیان قاعدہ استعمال افعل التفضیل کا کہ متعلق
علم معانی ونحو سے ہے اور مفید تھا یہانپر ترک کیا ماہر ادیب اور منصف لبیب خود سمجھ لیگا اور حق کو
باطل سے امتیاز دیگا اور اسیطرح حدیث کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینام اول اللیل ویحیی آخرہ
سے بدعت ہونا قیام تمام شب کا مفہوم نہین ہوتا اسواسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض
نوافل کو بجہت اداے حقوق ازواج مطہرات اور مسلمین کے اور کبھی باعث شفقت اور رفق مومنین کے
ترک فرماتے تھے یعنی اگر مومنین مجھے یہ نوافل بجالاتے دیکھین گے تو بجاذبہ شوق اقتدا
اتباع کرینگے پس اس اتباع مین اونپر مشقت زیادہ پڑیگی یا حق مومنین مین فتور ہوگا کما قال فی
جامع الاصول وقد کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یواصل وینہی امتہ عن الوصال وقد ترک بعض
النوافل خوفا من ان یقتدی بہ امتہ فیعجزوا انتہے اور یا انہمہ شوق عبادت اور ذوق طاعت کبھی کبھی
باعث اختیار ہوتا تھا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پاے مبارک ورم کر جاتے تھے اخرج
فی جامع الاصول عن الشیخین وغیرہما قال قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی تورمت قدماہ وفی اخری
انہ صلی حتی انتفخت قدماہ انتہے پس چھوڑنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام تمام شب اصیام
ابد کو کہ بنظر مصالح کے تھا عدم جواز اس فعل اور بدعتیت اس عمل کو نہین چاہتا کما ورد فی صلوۃ التراویح
اور عمل بعض صحابہ کرام کا کہ ذکر اوسکا عنقریب آتا ہے اور اقوال ائمہ مجتہدین کے اور علماء معتبرین کے
بیچ جواز اس فعل کے برہان قاطع ہین اوپر مضمون مذکور کے اور یہ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا
اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بَعَثَ اِلَی ابْنِ مَظْعُوْنٍ الخ کا حال سنو کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ
تعالی عنہ نے قسم کھائی تھی کہ مین تمام شب قیام کرونگا اور ہمیشہ روزہ رکھونگا اور عورتون سے
نکاح نہ کرونگا قال فی جامع الاصول وجدت فی کتاب رزین زیادۃ لم اجدہا فی الاصول
قالت وکان حلف ان یقوم اللیل کلہ ویصوم النہار ولا ینکح النساء فسال عن یمینہ فنزل

عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے
ان النبی صلی اللہ علیہ
وسلم بعث الی عثمان
ابن مظعون فجاءہ فقال
یا عثمان ارغبت عن
سنتی قال لا واللہ
یا رسول اللہ ولکن سنتک
اطلب قال فانی انام
واصلی واصوم وافطر
وانکح النساء فاتق اللہ
یا عثمان فان لاہلک
علیک حقا وان لضیفک
علیک حقا وان لنفسک
علیک حقا فصم وافطر
وصل ونم رواہ ابوداؤد

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ اَيْمَانِكُمْ انتہے اور تفسیر نیشاپوری میں مذکور ہے کہ عثمان ابن مظعون
رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بہت سی باتیں رہبانیت کی جو خلاف سنت نہیں اختیار کرنا چاہی تھیں
کما قال عن عثمان بن مظعون انہ اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال غلبنی حدیث
نفسی عزمت علی ان اختصی فقال مہلا یا عثمان فان خصاء امتی الصیام فقال ان
نفسی تحدثنی بالترہب قال ترہب امتی القعود فی المساجد لانتظار الصلوات فقال
تحدثنی نفسی بالسیاحۃ قال سیاحۃ امتی الغزو والحج والعمرۃ فقال ان نفسی تحدثنی
ان اخرج مما املک فقال الاولی ان تکفی نفسک وعیالک وان ترحم المساکین والیتامی وتعطیہم
ما فضل من ذلک فقال نفسی تحدثنی ان اطلق خولۃ فقال الہجرۃ فی امتی ہجرۃ ما حرم
اللہ تعالیٰ قال فان نفسی تحدثنی ان لا اغشاہا قال ان المسلم اذا غشی اہلہ وما ملکت یمینہ
فان لم یصب من وقعتہ تلک ولدا کانت لہ وصیفا فی الجنۃ وان کان لہ ولد مات قبلہ او
بعدہ کان لہ قرۃ عین وفرح یوم القیمۃ وان مات قبل ان یبلغ الحنث کان لہ شفیعا ورحمۃ
یوم القیمۃ قال فان نفسی تحدثنی ان لا اکل اللحم قال مہلا یا عثمان الی اکل اللحم اذا وجدتہ
ولو سألت اللہ تعالیٰ ان یطعمنی کل یوم فعلہ قال فان نفسی تحدثنی ان لا امس الطیب
قال مہلا فان جبرئیل یامرنی بالطیب وقال لا تترکہ یوم الجمعۃ ثم قال یا عثمان لا ترغب عن
سنتی انتہے مختصراً پس یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
سوا ترک سنت کے ان امور میں اتلاف حقوق واجبہ نفس اور مسلمین کی مضرت بھی ملاحظہ فرمائی
تو عثمان بن مظعون کو بلوا کر ان امور سے منع فرمایا اور فرمایا اترغب عن سنتی نہ یہ کہ قیام تمام شب اور
صیام ابد میں سوا ایام منہیہ کے فقط اعراض ہے سنت سے چنانچہ صاحب خیر الجاری شارح صحیح بخاری
اس مضمون کو افادہ فرماتے ہیں حق النفس الرفق بہا وحق الاہل فی القیام بنفقتہم واصلاح حالہم ونوائم
فلا تتعب نفسک بحیث تضعف عن القیام بما یجب علیک من ذلک انتہے الحاصل عبادات نوافل
اللہ تعالیٰ کی اس طور پر کہ جسمیں اتلاف حقوق ضروریہ مسلمین اور نفس عائد نہو جیسے قیام شب اور صیام
منقول امام ابو حنیفہ رضی سے جائز بلکہ بعض مبتدیین شائقین کی نسبت اولیٰ اور بعض پر بنظر مصالح خاصہ
کے ضروری ہے اور نہی اسکی حدیث مذکور سے جو باب عثمان بن مظعون میں وارد ہے

نہیں سمجھی جاتی اور حدیث عبداللہ ابن عمرو بن العاص بھی اسطرح بدعتیت اعمال منقولہ امام پر دلالت
نہیں کرتی اسواسطے کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عبداللہ بن عمرو کو بجہت احتمال
لحوق ضعف کے آخر عمر میں اور بسبب احتمال تلف ہونے حقوق مخلوق کے بطور رخصت کی تھا چنانچہ
حدیث بخاری جو مروی ہے محمد بن مقاتل سے اسپر دال ہے قال قال لی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یا عبد اللہ الم اخبر انک تصوم النہار وتقوم اللیل فقلت بلی یا رسول
اللہ قال فلا تفعل صم وافطر وقم ونم فان لجسدک علیک حقا وان لعینک علیک حقا
وان لزوجک علیک حقا وان لزورک علیک حقا وان بحسبک ان تصوم من کل شہر
ثلثۃ ایام فان لک بکل حسنۃ عشر امثالہا فاذا ذلک صیام الدہر کلہ فشددت علیہ فشدد
علی قلت یا رسول اللہ انی اجد قوۃ قال صم صیام نبی اللہ داود ولا تزد علیہ قلت وما کان
صیام نبی اللہ داود قال نصف الدہر قال فکان عبد اللہ یقول بعد ما کبر یا لیتنی کنت قبلت
رخصۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہی وقال العلامۃ العینی فی باب صوم الدہر ای فی بیان
صوم الدہر ہل ہو مشروع ام لا وانما لم یبین الحکم فی الترجمۃ لتعارض الادلۃ واحتمال ان یکون عبد اللہ
بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من مستقبل حالہ فیلتحق بہ من فی معناہ ممن یتضرر بمداومۃ
الصوم وبقی غیرہ علی الجواز لعموم الترغیب فی مطلق الصوم انتہی اور بھی فرمایا اوپر قول انک لا تستطیع
ذلک الخ کے قد علم صلی اللہ علیہ وسلم باطلاع اللہ ایاہ انہ یعجز ویضعف عن ذلک عند الکبر وقد اتفق لہ
ذلک ویجوز ان یراد بہ الحالۃ الراہنۃ لما علمہ صلی اللہ علیہ وسلم من انہ یتکلف ذلک ویدخل بہ علی نفسہ
المشقۃ ویفوت ما ہو اہم من ذلک انتہی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ موطا میں فرماتے ہیں انہ سمع
اہل العلم یقولون لا بأس بصیام الدہر اذا افطر الایام التی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ عن صیامہا وہی
ایام منی ویوم الفطر ویوم الاضحی فیما بلغنا وذلک احب ما سمعت الی فی ذلک انتہی اور علامہ زرقانی شرح
موطا میں اس قول پر فرماتے ہیں وعلیہ جمہور الفقہاء انہ یستحب صوم الدہر لاطلاق الادلۃ ولقولہ صلی اللہ
علیہ وسلم من صام الدہر ضیقت علیہ جہنم ہکذا وعقد بیدہ اخرجہ احمد والنسائی وابن
خزیمۃ وابن حبان والبیہقی ای تضیقت علیہ فلا یدخلہا او عمل یعتق عن ای ضیقت عنہ قال
الغزالی لانہ لما ضیق علی نفسہ مسالک الشہوات بالصوم ضیق اللہ علیہ النار فلا یبقی لہ فیہا مکان

موافق عزیمت کے تھے لیکن چونکہ اس عزیمت میں احتمال مضرت آئندہ کا تھا اسواسطے رخصت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور رخصت کے اس ساتھ رفق کے اور نہی تشدد سے فرمائی چنانچہ
تتمہ حدیث سے جو بروایت شیخین نقل کیا گیا یہ امر صاف ظاہر ہے کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ
تعالی عنہ نے رخصت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نہ کیا اور موافق عادت قدیمہ اپنی کے
مجاہدہ ساتھ دوام صیام اور قیام شب کے کرتے رہے پس اگر نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
واسطے تحریم کے ہوتا تو ارتکاب محرم کو کیونکر مداومت کرتے اور یا تعجبی کنت قلت لہ
صلی اللہ علیہ وسلم کیوں فرماتے اور تائید اس معنی کی ملا علی قاری ذیل شرح حدیث ابی قتادہ
میں فرماتے ہیں عن ابی قتادۃ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تصوم
ای انت فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما رای عمر غضبہ قال رضیت باللہ ربا
وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ علیہ وسلم نبیا ورسولا فجعل عمر یردد ھذا الکلام حتی سکن
غضبہ فقال عمر یا رسول اللہ کیف من یصوم الدھر کلہ قال لا صام ولا افطر او قال لم یصم
ولم یفطر انتہی فی شرح ابن حجر علیہ رحمۃ اللہ یجوز ان یکون اخبارا قال المظہر یعنی ھذا اشارۃ
الی انہ لم یاکل شیئا ولم یصم لانہ لم یکن بامر الشارع انتہی وھذا اخبار بصیغۃ الصیام من صام الابد
ذیل اخبار لانہ اذا اعتاد ذلک لم یجد ریاضۃ ولا کلفۃ یتعلق بہا مزید ثواب فکانہ لم یصم حیث لم
ینل راحۃ المفطرین ولذتہم فکانہ لم یفطر قال الشافعی ومالک ھذا فی حق من ادخل النہی فی الصوم
واما من لم یدخلہا فلا باس علیہ فی صوم ما عدا ایام الا ان ابا طلحۃ الانصاری وحمزۃ بن عمرو الاسلمی کانا
یصومان الدھر سوی ھذہ الایام ولم ینکر علیہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ علۃ النہی ان ذلک
الصوم یجعلہ ضعیفا فیعجز عن الجہاد وقضاء الحقوق فمن لم یضعف فلا باس علیہ قال ابن ہمام یکرہ صوم الدھر
لانہ یضعفہ او یصیر طبعا لہ ویبنی العبادۃ علی مخالفۃ العادۃ انتہی مختصرا پس محل غور ہے کہ فعل صحابہ
کرام کو کہ جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا مولف معیار بدعت کیونکر کہتا ہے
اور دلائل فاسدہ مقابلہ فعل صحابہ اور تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اور مذاہب مجتہدین صحابہ
اور تابعین میں کیسے لاتا ہے ایسی سنت مقررہ مقبولہ کو بدعت قبیحہ کہنا شان مسلم سے بہت بعید ہے بلکہ
تسلیم و قبول ایسی امور کی بھی پیشہ جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہے اور یہ دوسری روایت عبداللہ بن عمرو کے

[illegible] وقال [illegible] وفي رواية بكر انه صوم الدهر قال ابن العربي
[illegible] حمزة فقال هو صيام الدهر اثم الحديث حسن [illegible]
[illegible] كان دعاء نبي الله داود من اصابه دعاء المصطفى [illegible] من اخبر
[illegible] محمول على من تضرر به فوت [illegible] الذي كان [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] عمرو [illegible]
[illegible] حمزة بن عمرو [illegible]
[illegible] اذا اعتاد [illegible]
[illegible] السياق الحديث [illegible]
[illegible] محمول على حقيقته [illegible]
[illegible] ابن المنذر [illegible] قال [illegible]
[illegible] صام ولا افطر [illegible] لا اجر [illegible]
[illegible] اجازوا الا ايام [illegible]
[illegible] منزلة الليل [illegible] الصائم [illegible]
ولا يصح جواب لقوله لا صام ولا افطر ممن لم يعلم تحريمهما قال النووي قوله صلى الله عليه وسلم
في صوم يوم وفطر يوم هو الافضل من ذلك قال المتولي وغيره هو افضل من السرد نظاهر هذا الحديث
وفي كلام غيره اشارة الى تفضيل السرد وتخصيص هذا الحديث بعبد الله بن عمرو ومن في معناه
وتقديره هو الافضل من ذلك في حقك ويؤيد هذا انه صلى الله عليه وسلم لم ينه حمزة بن عمرو
عن السرد وبشره الى يوم ديوم ولو كان افضل في حق كل الناس لارشده اليه وبينه له لان
تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والله اعلم انتهى اور مصفى شرح موطا مين كهاهے كه امام
شافعي نے مكروه هے در آثار مختلفه درين باب بانكه صوم دهر ممنوع هے براے كسي كه خوف
ضرر داشته باشد و فوت حقي گمان برد و مستحب هے براے غير آن و مذهب مختار
حنفيه موافق قول مالك هے كه چون ايام منهيه افطار كند در صوم دهر هيچ باكے نيست كذا
في العالمگيري انتهى اب اهل تحقيق پر خوب واضح هوا كه كثرت عبادات نوافل جو عبد الله بن عمرو بحالاتے

پیشہ جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہی اور یہ دوسری روایت عبداللہ بن عمرو کی احوال مین الم اخبر
انک تصوم الدھر وتقرء القرآن فی کل لیلۃ فقلت یا نبی اللہ وانی لم ارد بذلک الا
خیرا وفی روایۃ قال واقرأ القرآن فی کل شھر قال قلت یا نبی اللہ انا اطیق افضل من
ذلک قال فاقرأ فی سبع لا تزد الحدیث اسکا حال یہ ہی کہ جواب بدعت سمجھی صوم دہر کا اس حدیث اور اشال
اسکی سے ہم دیکھے اب باقی رہی تلاوت قرآن تو اوسکا حال یہ ہی کہ امر ختم قرآن کا ایک مہینے مین یا اسلئے
روز مین عبداللہ بن عمرو کو واسطے رفق اور مصلحت ادای حقوق کی تھا جیسا کہ صوم مین گذرا نہ اسواسطے
کہ تین روز سے کم مین ختم کرنا مطلقا حرام ومکروہ ہی قال صاحب الخیر الجاری فی شرح صحیح البخاری واستحب
ان لا یقرء القرآن فی اقل من ثلثۃ ایام قال النووی اختلف عادات السلف فی وظائف القراءۃ فکان
بعضھم یختم فی کل شھر وھو اقلہ واما اکثرہ فثمان ختمات فی یوم ولیلۃ علی ما بلغنا کذا فی الکرمانی وقد نقل عن علی
رضی اللہ تعالی عنہ اکثر من ذلک انتھی قال الکرمانی فان قلت مقتضی لا تزد ان لا یجوز الزیادۃ قلت لعل النھی
بالنظر الی المخاطب خاصۃ لعجزہ وضعفہ او النھی لیس للتحریم انتھی وقال فی فتح الباری ما ملخصہ ان النھی عن الزیادۃ
لیس علی التحریم کما ان الامر فی جمیع ذلک لیس للوجوب وعرف ذلک من قرائن الحال التی ارشد الیھا السیاق
وھو النظر الی عجزہ عن سوا ذلک فی الحال او فی المآل واغرب بعض الظاھریۃ فقال یحرم ان یقرء القرآن فی اقل
من ثلاث قال النووی اکثر العلماء علی انہ لا تقدیر فی ذلک وانما ھو حسب النشاط والقوۃ فعلی ھذا یختلف باختلاف
الاحوال والاشخاص فمن کان من اھل الفھم وتدقیق الفکر استحب لہ ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بالمقصود
من التدبر واستخراج المعانی وکذا من کان یشتغل بالعلم او غیرہ من مھمات الدین ومصالح المسلمین العامۃ
یستحب لہ ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بما ھو فیہ ومن لم یکن کذلک فالاولی الاستکثار ما امکنہ من غیر
خرج الی الملل ولا یقرء بدرمۃ انتھی ملخصا وقال الامام النووی فی تھذیب الاسماء قال الحمیدی کان
الشافعی رحمہ اللہ تعالی یختم فی کل یوم ختمۃ انتھی تو دیکھو جس وقت آنحضرت سے زیادہ شب و روز مین علی رضی اللہ
تعالی عنہ نے پڑھے تو موافق حدیث شریف علیکم بسنتی وسنۃ خلفائی الراشدین الخ کے آنحضرت
ختم سے زیادہ پڑھنا شب و روز مین سنت ہوا لیکن ہر شخص کو استطاعت اسکی نہین ہی جسکو حضرت
حق سبحانہ برکت فی الوقت اور طریقہ عنایت کرے کہ آیت رحمت مین رجع مراد ہے حقوق تلاوت
اور حقوق ضروریہ عبادت عبادت کرنا آنحضرت سے پڑھ سکے وہ شخص تحصیل ثواب اس سنت کا کر سکتا ہے

انک تصوم الدھر وتقرء القرآن فی کل لیلۃ فقلت یا نبی اللہ وانی لم ارد بذلک الا خیرا وفی روایۃ قال واقرأ القرآن فی کل شھر قال قلت یا نبی اللہ انا اطیق افضل من ذلک قال فاقرأ فی سبع لا تزد الحدیث

من سبع لا تزد رواہ ذلک الحدیث اشیخان

کما لا یخفی اور حدیث ابی داود جو مروی ہی عبد اللہ بن عمر سے اور حدیث بخاری و مسلم جو مروی ہین
انس رضی اللہ تعالی عنہ سے اور حدیث مرویہ موطا جنسے مؤلف نے اوپر کراہت ختم قرآن کی بیچ کمتر کے
تین دن سے استدلال پکڑا ہی جواب اسکا بھی کلام سابق سے بخوبی واضح ہو چکا اتنی بات باقی ہی کہ پارہ حدیث
ابی داود مین جو یہ واقع ہی لا یفقہ من قرأ القرآن فی اقل من ثلاث کی کیا معنی ہین تو سنو کہ معنی اسکے
یہ ہین کہ فہم تام اور تدبر اور تفکر کامل تین روز سے کم مین ختم کرنیوالا نہین کر سکتا اور یہ حکم بحسب اشخاص کے
مختلف ہی لیکن اکثر یہی ہے اور فہم تام اور تدبر کامل پر نفس ثواب تلاوت موقوف نہین بغیر
اسکے بھی نفس ثواب تلاوت حاصل ہوتا ہے اور عمل بعض صحابہ کرام اور تابعین عظام کا جسکا ذکر
فی الجملہ ہو چکا دلیل واضح ہے اسبات پر کہ نہی بیچ باب ختم قرآن کے کم مین تین روز سے تنزیہی ہے
نہ تحریمی اور یہ نسبت بعض اشخاص کی ہے نہ بنسبت کل کے اور معلل ہی ساتھ لحوق ملالت اور کثرت
عجلت کے اور جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسط زبان اور طی لسان اور شوق فراوان عنایت کرے
اوسکو نہی نہین ہی قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
قال لم یفقہ ای لم یفہم فہما تاما من قرأ القرآن ای ختمہ فی اقل من ثلاث ای لیال وقال ابن حجر
من الایام لانہ اذا فعل ذلک لم یتمکن من التدبر لہ او التفکر فیہ بسبب العجلۃ والملالۃ قالہ الطیبی ای لم یفہم
ظاہر معانی القرآن واما فہم دقائق القرآن فلا ینفعہ الا عمارہ والمراد من نفی الفہم نفی الثواب ثم تفاوت
الفہم بحسب الاشخاص والافہام وقال ابن حجر اما الثواب علی قراءتہ فہو حاصل لمن فہم ولمن لم یفہم بالکلیۃ
للتعبد بلفظہ ثم جری علی ظاہر الحدیث جماعۃ من السلف فکانوا یجمعون القرآن فی ثلث دائما وکرہوا
فی اقل من ثلاث ولم یاخذ بہ آخرون نظرا الی ان مفہوم العدد لیس بحجۃ علی ما ہو الاصح عند الاصولیین
فختم جماعۃ فی یوم ولیلۃ مرۃ وآخرون مرتین وآخرون ثلاث مرات وختم فی رکعۃ من لا یحصون
من کثرۃ وزاد آخرون علی الثلاث فختم جماعۃ مرۃ فی کل شہرین وآخرون فی کل شہر وآخرون
فی کل عشر وآخرون فی کل سبع وعلیہ اکثر الصحابۃ وغیرہم وقال النووی المختار ان ذلک یختلف
باختلاف الاشخاص فمن کان یظہر لہ بدقیق الفکر اللطائف والمعارف فلیقتصر علی قدر یحصل لہ
کمال فہم بالقرآن ومن اشتغل بنشر العلم وفصل الحکومات من معاملات المسلمین فلیقتصر علی قدر
لا یمنعہ من ذلک ومن لم یکن ممن ہو لا فلیستکثر ما امکنہ من غیر خروج الی حد الملالۃ

والهذرمة وهي السرعة في القراءة وقال النووي كان واحد من الصوفية يختم في الليل اربعا وبالنهار
اربعا وقد روي عن الشيخ موسى السدراني من اصحاب الشيخ ابي مدين المغربي انه كان يختم في الليل
والنهار سبعين الف ختمة انتهى مختصرا اور یہ کہنا کہ شب و روز مین تین ختم پورے ہونا نہین ہو سکتا
باطل ہوا اسلئے کہ علی رضی اللہ تعالی عنہ آٹھ ختم شب و روز مین کیا کرتے تھے تو بس جسطرح اور اکثر صحابہ
تین ختم پورے کرتے تھے اوسیطرح امام صاحب تین ختم پورے کرتے تھے اور یہ کہنا کہ کرامت ایک امر
اتفاقی ہے ہمیشہ نہین ہوتی مزعوم فاسد اور قول کاسد ہے اسواسطے کہ کرامت کہتے ہین اس امر مخالف
عادت کو جو ظاہر ہو مسلمان غیر نبی سے خواہ بطور مداومت ہو یا کبھی کبھی اسمین قید اتفاقی ہونیکی اصطلاح
جدید ہے جانب مؤلف معیار سے چنانچہ کرامت شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی
عنہ وغیرہم بطور مداومت تھی کما مر نقلہ من المرقاة والخیر الجاری وقال الامام الرازی فی التفسیر
اما الثانی وهو ان یظهر خوارق العادات علی ید الانسان من غیر شیء من الدعاوی فذلک الانسان
اما ان یکون صالحا مرضیا عند الله تعالی واما ان یکون خبیثا مذنبا والاول من القول بکرامات
الاولیاء وقد اتفق اصحابنا علی جوازه انتهی علی قدر الحاجة وهکذا فی عامة کتب العقائد اور یہ قول
شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا ومنها التشدد وحقیقته اختیار عبادات شاقة لم یامر بها الشرع الخ
جسکا حاصل یہ ہے کہ وہ تشدد عبادات مین جو شرع مین مامور بہ نہین ہے بلکہ مخالف ہے جیسے حلف
کھانا عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ ترک امور مسنونہ وغیرہ کے اور ارتکاب عبادات
شاقہ کا جنسے ملالت اور ضعف کی لحوق کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تھا یہ بھی
کبھی سبب تحریف دین پڑجاتا ہے چنانچہ قول شاہ ولی اللہ مرحوم اسپر دال ہے فاذا
صار هذا التعمق او التشدد معلم قوم اورثهم ظنوا ان هذا امر الشرع ورضاه وهذا دأب رهبان اليهود
والنصارى لیکن مؤلف نے اسکو واسطے غرض تطبیق کلام اونکے کی اوپر مدعا اپنے کی حذف کردیا ہے
مضرت نہین پہونچاتا اسلئے کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دونون صحابیونکو واسطے
احتمال وقوع تحریف کی تھی موافق فرمانے شاہ ولی اللہ مرحوم کے اور نزدیک محققین محدثین کی بجہت
اتلاف حقوق کی یا بجہت احتمال لحوق ضعف وغیرہ کی عبد اللہ بن عمرو کو تنزیہی اور عثمان بن مظعون کو بجہت
حلف ترک حقوق اہلیہ کی تحریمی تھی اور احوال منقولہ امام مین ان امرونسے کوئی بھی موجود نہین پس افعال او

اس قول سے کیونکر قابل رد اور بدعت قرار دئے جاوین وقد مر تفصیلہ فتذکر بلکہ افعال منقولہ انکے
موافق عزیمت اور سنت تھے دیکھو کلام علامہ عینی کا نص صریح ہی اس باب مین کہ منع فرمانا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض صحابہ کو کثرت عبادات شاقہ سے بجہت خوف ملالت لاحقہ کا ظہور ہے
تہانہ بجہت کراہت ممنوع ہونیکے چنانچہ فائدہ رابعہ مین فوائد حدیث مالک بن بحینہ مین فرماتے ہین
الرابع فیہ بیان شفقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورأفتہ بامتہ لانہ شدد علیہم فی تحصیلہم وہو یمکن الدوام علیہا
بلا مشقۃ لان النفس یکون فیہ النشاط وتحصیل منہ مقصود الاعمال وہو الحضور فیہا والدوام بخلاف الشاق
علیہ فانہ تعرض لان یترک کلہ او بعضہ الفعلہ بکلفۃ فیفوتہ الخیر العظیم وقال ابو الزناد والمطلب انما قال
علیہ السلام خشیۃ الملل اللاحق وقد ذم اللہ سبحانہ من التزم فعل البر ثم قطعہ لقولہ ورہبانیۃ ابتدعوہا
الا تری ان عبد اللہ بن عمرو بن العاص ندم علی مراجعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم التخفیف عنہ لما ضعف
ومع ذلک لم یقطع الذی التزمہ الخامس فیہ دلیل الجمہور ان صلوۃ جمیع اللیل مکروہۃ وعن جماعۃ
من السلف لا باس بہ قال النووی وقال القاضی کرہہ مالک مرۃ وقال بعضہم یصلی مثنی مثنی وفی
رسول اللہ اسوۃ حسنۃ ومرۃ قال لا باس بہ ما لم یصر ذلک بصلوۃ الصبح انتہی بقدر الحاجۃ اور اگر شبہہ
پڑے کہ تجویز کرنا امام مالک اور جماعۃ سلف کا قیام تمام شب کو خلاف ظاہر حدیث اکلفوا من
العمل ما تطیقون کے ہے تو جواب اسکا یہ ہے کہ ما اقامت صابرین کی بسبب مزید اور زمنہ اور کثرت
اور قلت شوق کی متفاوت ہوتی ہے پس جس عابد کو قیام تمام شب مین فتور اور ملالت اور ضاعت
حقوق واجبہ لاحق نہو تو اسکے لئے بلا کراہت جائز ہے اور بہ نسبت اوسکے یہ قیام تمام شب خارج طاقت سے نہین
کہ منافی حدیث کلفوا من العمل الخ کی پڑے اور جس کسی کو امور مذکورہ مین سے کوئی امر لاحق ہو تو بجہت
اس عارض کے حکم جواز بلا کراہت بدل جائیگا چنانچہ کلام شیخ ابن طاہر کا مجمع البحار مین ذیل حدیث فان
اللہ سبحانہ لا یمل حتی تملوا الخ مین اس مضمون پر دال ہے ای اعملوا حسب وسعکم فانکم اذا اتیتم بہ علی فتور
یعامل بکم معاملۃ الملول ای تعبدہ علی فتور فاعبدوہ ما بقی لکم نشاط فاذا فترتم فاقعدوا انتہی اور یہ کلام
صاحب فتح الباری کا الثالث الوقوف عند ما حد الشرع من عزیمۃ ورخصۃ والاعتقاد ان الوفق اولی من الشق المخالف انتہی صحیح ہے اور ہم بلکہ سب اہل اسلام اسکو تسلیم کرتے ہین لیکن اثبات عزیمت اور
مذکورہ اس سے نہین ہو سکتا اسواسطے کہ معنی اس کلام کے یہ ہین کہ حدود شرعیہ سے جو عزیمت اور رخصت کے ہون

مسلمان کو تجاوز نچاہیئے اور مناسب اور موافق عبادت اولے ہوتی ہے اشق مخالف سے پس عبادات
امام کب خارج تھی حدود عزیمت و رخصت سے بلکہ بعض عزائم اور بعض رخص تھے تو کلام فتح الباری سے
کیا مضرت ہوگی دیکھو عبادات امام کی موافق فعل صحابہ کرام کے جیسے حضرت علی اور عبد اللہ
ابن عمرو بن العاص اور ابا طلحۃ الانصاری اور حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین کے تھے پس
یہ کیونکر کہا جائیگا کہ یہ امور مخالف شرع تھے اور یہ جو مولف معیار نے کہا پس مداحین جو قصے اور
مدح امام مین نقل کرتے ہین ساتھ سند مسلسل متصل کے امام تک نہین پہونچی اور نیز مخالف سنت ہین
جواب اسکا مفصلا کلام سابق سے کھل چکا کہ یہ امور منقولہ موافق سنت ہین اور قبول اخبار اور حکایات
احوال صلحا مین سند مسلسل متصل کہنے شرط کی ہے تمام احادیث متصل غیر مسلسل بلکہ غیر متصل مرسل
یا معلق وغیرہ اکثر مسائل اور احکام شرعیہ کا مبنی ہین پہر احوال صلحا مین نقول کیواسطے تسلسل اور اتصال
شرط کرنا بسا عجب ہے ومن ادعی فعلیہ البیان دیکھو جو حدیث واسطے عمل کرنیکے تلاش کیجاتی تو پہونچنا
اوس حدیث کا عازم عمل تک بسند مسلسل متصل ضروری نہین کسی کتاب معتبر مین پانا اوسکا واسطے
عمل اور قبول کے کافی ہے قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح من اراد العمل بحدیث من کتاب
فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا ہو او ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلہا باصل معتمد حقق اجزاہ انتہی
پس جب احوال مذکورہ امام کتب معتبرہ ثقات مین تفصیل مذکور ہین تو ہمارے قبول کرنیکو یہ امر کافی
ووافی ہے اور توقف صحت خبر کا اوپر سند مسلسل متصل کے احداث شرع جدید اور زعم فاسد غیر سدید ہے
نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات ونسئلہ العصمۃ فی القول والفعل والاعتقادات ونستعین بجنابہ فی کفایۃ
المہمات ودفع شرور البغاۃ بحرمۃ سید السادات **قال** صاحب التنویر باب دوسرا بیچ بیان تقلید
ائمہ اربعہ کے فرمایا اللہ تعالے فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون الخ **قولہ** اصل غرض مولف کی
اقول وبعونہ حول آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون نازل ہوئی تھی بیچ
جواب شبہہ مشرکین کے جو کہتے تھے کہ اللہ تعالی کا بڑا ہی اسبات سے کہ رسول اوسکی بشر ہون اور مقصود
اس شبہہ سے انکار نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا پس حضرت حق سبحانہ نے جواب مین فرمایا کہ تم اپنے
اہل کتاب یعنی یہود اور نصاری سے یا اور ارباب تواریخ ماضیہ سے دریافت کرلو کہ ہمنے پہلے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے کوئی رسول سوا مردون کے نہین بھیجا اور اسی طریق پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت

قال

عطا کیا قال فی التفسیر الکبیر والنیشاپوری الشبہۃ الخامسۃ ان قریشا کانوا یقولون ان اللہ اعلی واجل ان یکون
رسولہ بشرا فاجاب سبحانہ بقولہ وما ارسلنا من قبلک الا رجالا والمراد ان ہذہ عادۃ مستمرۃ من اول
زمان الخلق والتکلیف ثم انہم کانوا مقرین بان الیہود والنصاری اصحاب العلوم والکتب فامرہم اللہ سبحانہ
اعنی قریشا بان یرجعوا فی ہذہ المسئلۃ الیہم لیبینوا لہم ضعف ہذہ الشبہۃ وسقوطہا وذلک قولہ فاسئلوا
اہل الذکر انتہی مختصرا وقال فی البیضاوی فاسئلوا اہل الذکر اہل الکتاب او علماء الاخبار لیعلموکم
انتہی وہکذا فی الکشاف والمدارک اور لفظ اہل کا اس جگہہ بمعنی والیون اور صاحبون کے ہے کما قال
فی القاموس اہل الامر ولاتہ انتہی پس اہل ذکر سے متولین ذکر یعنی جاننے والے توریت اور انجیل وغیرہ
یا اخبار ماضیہ کے ہیں اور چونکہ نزدیک محققین علماء اصول کے عبرت واسطے عموم لفظ کے ہے نہ واسطے
خصوص مورد کے تو اس آیۃ کریمہ سے اگرچہ واسطے دفع شبہہ مشرکین کے محل خاص میں نازل ہوئی ہے
بمقتضای عموم لفظ کے اور داعیہ سوال کے کہ وہ نجاننا امر محتاج الیہ فی الدین کا ہے اور سوال کرنا
اور تحقیق کرنا علماء اور واقفین اس امر سے اس نجاننے پر مرتب ہے احکام متعددہ استنباط کرتے ہیں منجملہ
اسکے یہ ہے کہ جسوقت مسلمان کو کوئی امر محتاج الیہ دین کا نہ معلوم ہو تو عالمین اور ماہرین اس امر
کیطرف رجوع کرے اور سیکھے اور سیکھنا عامی کا مسائل مستنبطہ کو مجتہدین سے بطور تقلید کے ہوگا یعنی مان
لینا قول کا بغیر معرفت دلیل کے اسلئے کہ عامی کو قدرت تامہ اوپر معرفت دلیل کے اور سلامت اوسکے
کی معارض اور مناقض اور ناسخ وغیرہ سے نہیں ہے قال العلامۃ السمہودی فی العقد الفرید التقلید قبول القول
بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون الا المجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی معرفۃ
سلامتہ عن المعارض بناء علی وجوب البحث عن المعارض ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقف علی استقراء
الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل
کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا وثوق لمعرفۃ غیرہ فی
الادلۃ الظنیۃ انتہی پس بالضرور یہ آیۃ کریمہ نزدیک علماء محققین کے دلیل ہوئی وجوب تقلید کی کما
قال السید السمہودی فی العقد الفرید دلیل وجوب تقلید غیر المجتہد مجتہدا قولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر
ان کنتم لا تعلمون انتہی وقال الشیخ ابن الملا فروخ المکی فی القول السدید ومن لم یکن لہ قدرۃ وجب
علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ وسقط

عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا ولقولہ عز وجل فاسئلوا
اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی الاصل فی اعتماد التقلید کما اشار الیہ المحقق ابن الہمام انتہی
اور عام نزدیک محققین اہل اصول کے کہتے ہیں اوس لفظ کو جو مشتمل ہو اوپر مجموع مسمیات غیر محصور کے
علی سبیل الاستغراق قال فی مسلم الثبوت قال ابو الحسین البصری العام اللفظ المستغرق لما یصلح لہ انتہی
وقال فی التوضیح فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ انتہی پس لفظ اہل
الذکر کا جو وارد ہوا آیہ کریمہ میں اگر اسکو عام کہا جاوے اور مراد لیجاوے اس سے جمیع اہل الذکر علی سبیل
الاستغراق اور اسی عموم پر اوسکو باقی رکھا جاوے تو مقصود آیہ شریفہ کا کہ وہ رفع شبہہ کفار ہے ساتھ
سوال کرنے اہل کتاب اور واقفین اخبار واقعات ماضیہ کے ہرگز حاصل نہوگا اسواسطے کہ سوال کرنا جمیع
اہل کتاب اور واقفین اخبار سے محال ہے اسلئے کہ جمع ہونا سائل کا جمیع کے ساتھ باوجود تعداد
وجود اور امکنہ تحقق کے ممکن نہیں پس تکلیف ساتھ اسکے تکلیف بالمحال اور مخالف آیہ کریمہ لا یکلف
اللہ نفسا الا وسعہا کے ہوگی اور امتثال جو مقصود امر ہے کیونکر ہوسکیگا اور اسیطرح حکم وجوب تقلید
جو اہل علم نے اس آیہ کریمہ سے مستنبط کیا ہے ہرگز حاصل نہوگا اسلئے کہ عامی عازم تقلید کو جو عرف
ہر مجتہد اور اہل علم و دانش کے ممکن نہیں تو امتثال اسکا بھی ممتنع ہوا اور بھی درصورت بقای عموم
اہل الذکر اور وجوب سوال کے ہر مجتہد اور اہل علم سے بر تقدیر اختلاف آرائے مجتہدین اور اہل
علم کے ایک کی رائے پر عمل نکر سکیگا بجہت عدم ترجیح کے اور سبکی رائے پر نہ چل سکیگا باعث تناقض
اور تدافع احکام اجتہادیہ کے تو لامحالہ واسطے دفع ان قبایح کے کوئی تخصیص لفظ اہل الذکر میں
لیفا ضرور ہوگی اگر کہا جاوے کہ نزدیک بعض اہل اصول کے عام وہ لفظ ہے جو دو سے زیادہ مسمیات
غیر محصور پر دلالت کرے اور استغراق جمیع افراد کا نزدیک اس بعض کے ضروری نہیں پس امتثال
آیہ کریمہ میں سوال کرنا تین افراد اہل ذکر سے کفایت کرتا ہے اور اس تقدیر پر لفظ اہل کا بجہت
استعمال کے دو تین فردوں کے عموم پر باقی رہیگا اور ایسا محال نہوگا تو ہم کہیں گے اولا تو
مذہب ان بعض کا نزدیک محققین کے مخدوش ہے مقبول نہیں اور ثانیا یہ کہ سبب مسمیات غیر محصورہ
غیر مقبول کے باطل ہے عند المحققین اور ثالثا یہ کہ سبب مسمیات غیر محصورہ [illegible]
استغراق جمیع افراد ضروری نہوا تو تعیین کر دینا تین فردوں اہل الذکر کا [illegible]

اور اگر تخصیص نہ کیجائیگی تو افراد غیر محصور جدلول عام کے ہونگے مسئول عنہ پڑینگے اور بہت غیر محصور
ہونیکے سوال اونسے ممکن نہوگا اور ثالثاً یہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ کسی فرد کو جسپر اہل ذکر صادق آتا ہے
تمنے مسئول عنہ ہونیسے نکالا یا نہین اگر نکالا تو باوجود شمول لفظ اہل الذکر مصادیق اپنے کو تم نے
بعض مصادیق کو خارج کردیا پس تخصیص کہ عبارت ہے تقلیل شرکا سے متحقق ہوگئی خواہ لفظ اہل الذکر
کو موافق اصطلاح بعض کے عام نکہو یا کہو اور اگر نہ نکالو تو استثنا محال ہوا اور سب شاعتین لازم
ہوئین اور معہذا بمقتضائے زعم شاک کے سوال کرنا تین فردون سے ضروری ہوگا اور یہ
امر بھی مخالف ہی مقصود آیہ کریمہ کے اور منافی ہے اجماع امتہ مرحومہ کے اسواسطے کہ مقصود
آیہ کریمہ مین سوال اہل الذکر سے یہ ہے کہ اشتباہ مذکور رفع ہو پس اگر مشرکین شاکین ذلک یہودی
یا نصرانی کتب سماویہ شناس اور تواریخ دان سے پوچھا اور اونسے بحسب اخبار واقع کے بتادیا کہ انبیا
ماضین رجال ہی ہوئے ہین تو اشتباہ جاتا رہا اور مقصود حاصل ہوا اور استثنا ہوگیا اب دفعۃً آخر سے
سوال کرنا نہ محتاج الیہ ہی اور نہ مامور بہ اسطرح اگر عامی نا واقف نے کسی مجتہد اہل حق سے مسئلہ غیر معلوم
دریافت کیا اور اوسکی تقلید کرلی اب سوال کرنا اوسی مسئلہ کو اور مجتہدین سے باجماع امتہ کچھ ضرور
نہین بالجملہ لفظ اہل الذکر مین جمیع افراد اہل الذکر کی لینا ممکن نہین اور یہ سب کلام بر تقدیر عموم اہل الذکر کی تھا
کہ وہ مسلک ہی صاحب تنویر اور معیار کا اور نزدیک راقم الحروف کی لفظ اہل کا عام نہین ہی بلکہ جنس
کی ہے اور اسم جنس مین جب عہد نہو تو عام ہوتا ہے اور اس جگہہ عہد متعین ہے اسلئے کہ مطلق اہل
بمعنی والی کے مراد نہین بلکہ اہل خاص یعنی متولی ذکر مراد ہین بدلالۃ اضافت کے پس عموم کا کیا طریق
اور مخصص عام کا کبھی غیر مستقل ہوتا ہی جیسے استثنا وغیرہ اور کبھی مستقل ہوتا ہی خواہ وہ کلام ہو یا عقل اور یہ
قسم ثانی تخصیص اصطلاحی ہی قال صدر الشریعۃ فی التنقیح قصر العام علی بعض ما تناولہ لا یخلو من ان یکون
بغیر مستقل وہو الاستثناء والشرط او مستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل نحو خالق
کل شیء یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا
القبیل واما الحس نحو واوتیت من کل شیء واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف
تو آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر مین جسوقت سوال کرنا جمیع اہل کتب سماویہ اور تواریخ ماضیہ سے
بر تقدیر عموم اہل الذکر کی محال ہوا اور یہی مقصود آیہ سے زیادہ ہوا اور تکلیف المحال بفحوی آیہ شریفہ

اللہ نفساً الا وسعہا کے شارع سے واقع نہین تو بضرورت عقل اہل الذکر مین تخصیص مانینگے اور عقلاً تخصیص
اس کلام مؤلف معیار کو کہ کہتا ہی دعوے تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونا اس آیہ کا غلط اور بے اصل ہی اسلئے
کہ لفظ اہل کا اس آیہ مین اپنے عموم پر ہی اور اسکی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہین نہ تو کتاب اللہ اور نہ حدیث
متواتر یا مشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا اور نہ قرینہ عقلی انتہے ساقط از اعتبار جانینگے
اسواسطے کہ امتناع مامور بہ بر تقدیر عموم قرینہ واضحہ ہی واسطے تخصیص کی اور مخصص یہانپر عقل اور نص قطعی
لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا ہوگی اور کلام صاحب توضیح کا سچ ہے کہ اگر بلا قرینہ تخصیص کیجاے
تو امان لغت اور شرع سے اوٹھہ جاے لیکن متنازع فیہ مین تخصیص بلا قرینہ کہان ہی بلکہ نص قاطع قرآن
اور عقل کامل اہل ایمان قرینہ تخصیص موجود ہی اور اتفاق تمامی اہل اصول اور علماے فحول حنفیہ اور شافعیہ
وغیرہ کا اسبات پر کہ جو عام ایسا ہو کہ بر تقدیر شمول جمیع افراد اوسمین امتناع لازم آوے تو وہ عام بقرینہ
عقل اور حواس غیرہ مخصص ہوتا ہے واسطے دعوے تخصیص اہل الذکر کے برہان شافی ہی قال فی
مسلم الثبوت التخصیص جائز بالعقل خلافاً لطائفۃ قال السبکی لا نزاع فی ان ما یقضی العقل بخروجہ خارج انما
ہو فی ان اللفظ ہل یشملہ فمن قال نعم سماہ تخصیصاً ومن قال لا کما ہو ظاہر کلام الشافعی لم یسم لنا اسمہ
لغۃ والخصوص عقلاً فی قولہ تعالی وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ اذ لا شیء من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً
وقولہ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ والاطفال والمجانین لا یفہمون انتہے وہکذا فی شرحہ لمولانا نظام
الدین وبحر العلوم اب دیکھو کہ ایراد قصہ امرأۃ مخزومیہ کا یہانپر بیچ بطلان تخصیص بلا مخصص کے سراسر بیمحل ہی
اسواسطے کہ کلام تخصیص لفظ اہل الذکر مین تھا کہ وہ لفظ عام ہے اور عموم صفت لفظ ہی کی ہے حقیقۃً
کما قال فی مسلم الثبوت العموم حقیقۃ فی اللفظ اور تخصیص اعراب کی بعض اشراف معززین کو ساتھ ترک
اقامت حدود کے قبیل تخصیص الفاظ سے نہین ہی فافہم اور علی التسلیم ہمنے پہلے بیان کردیا کہ ما نحن فیہ
مین تخصیص بلا مخصص نہین ہی پس قصہ عورت مخزومیہ ہمپر حجت کیونکر ہوا اور یہ جو کہا ہے کہ آجتک کسی
ایک فرد نے بھی یہ دعوی نہین کیا کہ یہ آیہ مخصص ہی پھر اجماع کے کیا معنی ہین باطل ہوا اسواسطے
کہ ہم کلام سبکے سے نقل کر چکے کہ جو چیز نزدیک عقل کے عام مین داخل نہو سکے وہ بلا نزاع کسی کے
خارج ہوتی ہی پس جب کسی نے اہل علم مین سے نزاع بیچ خروج اوس چیز کے جو عقلاً خارج ہی نہین کیا
تو یہ اجماع ہوا اہل علم کا اوپر تخصیص اہل الذکر کے اسلئے کہ جمیع افراد کا داخل ہونا اسمین محال ہے

عقلاً پس ظاہر ہوئی یہ بات کہ کوئی شخص اہل عقل مین سے اس محل مین اہل الذکر کو عام ہی نہین سکتا
اور تخصیص اجماعی کے یہ معنی ہین لیکن مسلک مولف معیار کا سب سے نرالا ہے اور مراد ذکر سے بیچ آیہ کریمہ
فَاسْئَلُوْا اَہْلَ الذِّکْرِ کے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین پس جو لوگ کہ کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ سے
واقف ہین اونکے عقائد موافق عقائد سائل کے ہونا نہ ضروری ہے اور نہ واقع ہوا سلئے کہ مشرکین
عرب جو معترض تھے اوپر رسالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بزعم منافات رسالت اور بشریت
تو اونکو اللہ تعالی نے حکم فرمایا کہ تم اہل کتب سابقہ سماویہ اور اخبار دانان ماضیہ واقعیہ سے پوچھ لو
کہ سب انبیاء سابقین بشر ہی تھے تاکہ اشتباہ اونکا رفع ہو قال الزمخشری فی الکشاف اَمَرَہُمْ اَنْ
یستعلموا اہل الذکر وہم اہل الکتاب حتی یعلموہم اَنَّ رُسُلَ اللہِ الموحی الیہم کانوا بشرًا ولم یکونوا ملائکۃ
کما اعتقدوا انتہی وقال البیضاوی جواب لقولہم ہل ہذا الا بشر مثلکم فامرہم ان یسألوا اہل الکتاب من
حال الرسل المتقدمۃ لتزول عنہم الشبہۃ انتہی اور یہ امر بہت واضح ہے کہ عقائد اہل کتاب اور مشرکین
عرب مطابق ایک دوسرے کے نتھے اور اس آیہ کو جو علماء نے بیچ وجوب تقلید کے حجت گردانا ہے بطور
گردانا ہے کہ اگرچہ مورد نزول اس آیہ کریمہ کا خاص ہے لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے یہ بات بھی حل
آئی کہ جب مسلمان کو مسائل دینیہ کے ماخذ اونکا قرآن شریف اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے
نہ معلوم ہون تو اون مسائل کو واقفین قرآن شریف اور حدیث سے دریافت کرلے اور بعض مسائل
غیر معلومہ ایسے بھی ہونگے کہ اونمین بعض سائلین کو تقلید مسئول عنہا کی ضروری ہوگی اب دیکھو کہ نزدیک ان علماء کے
ذکر سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اہل اوسکے علماء واقفین کتاب
وسنت اور مستنبطین احکام ملت ہین خواہ عقائد اونکے مطابق اہل سنت یا مطابق عقائد سائل اور مقلد
ہون یا نہون پس نزدیک اہل سنت کے سب جاننے والے قرآن شریف اور حدیث نبوی کے افراد اہل ذکر
ہونگے اور اسیطرح اور فرقون کے نزدیک علماء اہل سنت اہل ذکر سے قرار پائینگے اب اجازت ندینا
ہر فرقہ کا بیچ اتباع دوسری فرقہ مخالفہ العقائد کے مبنی اسی بات پر ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے مراد اپنے
عقائد والونکو لیتا ہے اور غیرونکو بطور قصر وتقیید نکالتا ہے نہ یہ کہ اور فرقونکو مصداق اہل ذکر کا کہ
مراد اوس سے قرآن شریف اور احادیث ہی نہین جانتا اور قصر وتقیید باین طور کرتا ہی کہ اللہ تعالی
نے اتباع حق کا امر اور اتباع باطل سے آیات عدیدہ مین نہی فرمائی ہے اور فرقہ مخالفہ اگرچہ مصداق

اہل ذکر بالذات ہی لیکن چونکہ اوسنے تاویل آیات اور احادیث اور استخراج احکام اس سے بطور
باطل اور موافق ہوا کیا ہے پس اتباع اوسکا ممنوع ہے تو بالضرور اہل ذکر مین تخصیص ماننا پڑی نزدیک
ہر فرقہ امت اجابت کے اور یہ کیسے ہوسکے کہ ہر فرقہ امت اجابت دوسری فرقہ امت اجابت کو
جاننے والا اور ماننے والا قرآن شریف اور احادیث کا نجانے غایت الامر یہ ہے کہ چونکہ استخراج احکام
اور تبیین معانی کتاب و سنت اور تصحیح و تغلیط احادیث مین بنا بر قواعد اور اصول مقررہ ہر فرقہ کے
اختلاف ہے اور اسی سبب سے عقائد اور فروع مقررہ ہر فرقہ مین نسبت دوسری کے بون بعید ہی اور
نزدیک ہر فرقہ کے استنباطات دوسرون کے باطل ہین پس حکم اتباع و تقلید جو آیہ فاسئلوا اہل
الذکر سے مطلقاً مفہوم تہا ساتہ آیات نہی اتباع باطل و ہوا کے مخصوص کیا جائیگا ساتہ اہل ذکر
متبعین حق کے پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ ہر فرقہ دوسرے فرقہ کو مصداق اہل الذکر کا
نہین جانتا الخ معلوم نہین کہان سے کہا اور ذکر سے مراد کیا لیا اگر مراد اوسکی ذکر سے ملت مقررہ ہر فرقہ
کا ہی چنانچہ تعمیم اوسکی ذکر حق اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی اسپر دال ہے اسلئے کہ قرآن شریف
اور احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین شوب ہوا اور بطلان نہین ہی البتہ مذاہب متعددہ
مشوب ساتہ اسکی ہوسکتی ہین تو باطل مخالف تفسیر اور آراے صحابہ علما سے کا ذکر کیا سابقاً اور بہی وقت
نزول آیہ کریمہ مذکورہ کی ملل مختلفہ موجود تہی کہ لفظ ذکر انکو شامل ہوتا اور بعد اوسکی قیدین لگائی تہین
علاوہ یہ ہی کہ بر تقدیر تسلیم اسکی ہمارا مدعا ثابت ہوا اسلئے کہ تہی تو یہی کہا تہا کہ لفظ اہل الذکر کا عام تہا
اور شامل تہا جمیع اہل ملت اور جاننے والون قرآن شریف اور احادیث کو لیکن اوسمین تخصیص کرکے
ہر فرقہ دوسری فرقہ کو نکالتا ہی اور یہ امر تمنے خود تسلیم کرلیا اور کہا کہ لفظ ذکر کا جو کہ مضاف الیہ لفظ اہل ہے
فی نفسہ مطلق تہا اور شامل تہا ذکر حق صریح کو بہی اور ذکر باطل محض کو بہی اور ذکر مشوب بہوای نفسانی
کو بہی لکن اس آیہ مین مقید ہی ساتہ قید حق کی اور باعث اس تقیید پر آیات قرآنی اور احادیث صحیحہ
انتہے اور بیان تسلیم تمہاری کا یہ ہے کہ تخصیص کہتی ہین قصر عام کو اوپر بعض مسمیات کی کما قال فی
مسلم الثبوت وہو ای التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاتہ فی الارادۃ وقد یقال بقصر اللفظ مطلقاً علی
بعض مسماہ فیتناول بعض تقیید المطلق انتہے من شرح بحر العلوم ہان تمنے لفظ ذکر کو مطلق کہا پہر اوسکو
شامل لیا واسطے ذکر حق اور باطل اور مشوب بہوای نفسانی کے پس اس تقدیر پر موافق قول

بلکہ ہر ایک فرقہ
کو اہل ذکر کا مصداق
ہی جانتا اور اوسمین داخل
ہی نہین رکھتا اور جسکو اپنے
مقابل کو اہل ذکر مین داخل
نہ مانا تو صحت اوسکے خارج
کرنے کی اور اپنے فرقہ کو خارج
کرنے کی کہان ہوئی تقریر
مفصل اسکی فرق اہل سنت
کی معرفت سے کی جاتی ہے
اہل سنت کہتے ہین کہ اہل ذکر
ہم ہی ہین اور کسی فرقہ
کو اہل ذکر کا مصداق

مختار اصولیین کے تخصیص نہ کہہ سکینگے اسلئے کہ تخصیص مختار اصولیین کی عبارت ہے قصر عام سے اور
بعض مسمیات اوسکی کی کما مر عن مسلم الثبوت تو جب ذکر کو مطلق کہا تو عام کہان ہے کہ قصر اسکا بعض
مسمیات پر کیا جاوے تو جواب اوسکا یہ ہے کہ لفظ جو شامل ہو معانی کثیرہ کو باعتبار وضع واحد کے
اگر مستغرق ہو جمیع افراد کو تو اوسکو عام کہتے ہین اور اگر مستغرق نہو پس یا اوسمین افراد غیر محصور لئے جاتے ہین
تو وہ جمع منکر ہے یا افراد محصور معتبر ہون تو وہ اسم عدد ہے اور اگر موضوع ہو لفظ واسطے معنی واحد کے اور
اوسکا شمول نہو معانی متعددہ کو تو ان دونونکو خاص کہتے ہین خواہ وہ معنی واحد ہون باعتبار
شخص کے یا باعتبار نوع کے یا باعتبار جنس کے کما قال فی التوضیح اللفظ ان وضع لکثیر وضعا متعددا
فمشترک او وضعا واحدا والکثیر غیر محصور فعام ان استغرق جمیع ما یصلح لہ والا فجمع منکر ونحوہ وان کان
الکثیر محصورا کالعدد والتثنیۃ او وضع للواحد فخاص سواء کان الواحد باعتبار الشخص کزید او باعتبار النوع
کرجل وفرس او باعتبار الجنس کانسان انتہی پس شمول افراد کا سوا عام اور جمع منکر یا مثل اوسکی
اور اسم عدد کی نہین ہوتا اور جب تمہی لفظ الذکر کو عام نہ کہا تو جمع منکر اور مثل اوسکی اور اسم عدد بھی
نہین ہے پس افراد کو شامل کیونکر ہوگا اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوا نسیان وغیرہ اوسکی افراد کو
پڑینگے تو لامحالہ بر تقدیر شمول اسکے واسطے افراد کے اسکو عام مانوگے اور تخصیص اسمین جاری کرو گے
اور یہی ہمارا مدعا ہے اگرچہ یہ فرق ہے کہ ہمنے لفظ اہل الذکر باعتبار لفظ اہل کے عام کہا ہے اور تمنے
باعتبار ذکر کے لیکن [illegible] ذکر کو مطلق اور شامل واسطے افراد کے
[illegible] تقدیر [illegible] کی ہے حال اوسکا یہ ہے کہ [illegible] اہل الذکر
مفید ہے وجوب سوال کے اہل ذکر سے وقت لاعلمی کے اور ورود آیہ کا تو خاص تہا بیچ سوال کے
احوال رسل سے وہ بشر تہے یا ملک لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے حکم وجوب سوال کا وقت لاعلمی
مسائل دین کے اور حکم وجوب تقلید بیچ مسائل تقلید کے بھی مستنبط ہوا پس اگر موافق زعم مؤلف معیار
کے ذکر کا شمول اقسام متعددہ کو مان لین تو معنی آیہ کریمہ کے یہ ہونگے کہ تم وقت لاعلمی کے اہل ذکر سے خواہ
وہ اہل ذکر حق ہون یا اہل ذکر باطل اور مشوب بہوا دریافت کرو پس تخصیص اس عموم کی باطل ہوگی
ہوگی کہ کوئی آیہ یا حدیث متواتر یا مشہور مخالف اس مفہوم وجوب سوال کے مطلق اہل ذکر سے
وارد ہو یعنی مضمون اوسکا نہی ہو سوال اہل ذکر مخصوص سے مثلاً اہل ذکر باطل یا مشوب بہوا نسیان

سے تو ایسی آیہ یا حدیث مخصص عموم مذکور کی ہو سکتی ہے جیسے لَا تَتَّبِعُوْا اَهْوَاءَ كُمْ ونحوہ اور آیہ
کریمہ ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ جسکا مضمون یہ ہے کہ یہ عذاب مذکور اون اہل کتاب پر
جنہون نے کتب سماویہ مین سے آیات کو چھپایا یا تحریف کی اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالی نے کتاب یا قرآن کو
ساتھ حق کے نازل کیا ہے اور انہون نے اسکی عداوت کی اور سمجھ بوجھکر مخالفت اختیار کی کما قال فی
البیضاوی وغیرہ ای ذلک العذاب بسبب ان اللہ نزل الکتاب بالحق فرفضوہ بالتکذیب او الکتمان
انتہے مخصص حکم وجوب سوال کی نہین ہو سکتی اسلئے کہ خبر تنزیل قرآن شریف کو ساتھ حق کے منافات
ساتھ حکم مذکور کی اور مدفعت عموم مستفاد سے کب ہے کہ یہ اوسکی مخصص ہو اور اسیطرح آیہ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ
وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ الخ مین خطاب ہے واسطے اہل کتاب کے جو اپنی طرف سے آیات بنا کر کتب سماویہ مین
ملا دیتے تھے پس اونکو اس فعل سے نہی فرمائی کما قال فی البیضاوی والمعنی لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل
الذی تختلقونہ وتکتبونہ حتی لا یتمیز بینہما او لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذی تکتبونہ فی
خلالہ او تذکرونہ فی تاویلہ انتہے اور آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر مین بالذات خطاب ہے مشرکین کو کہ جو
بشریت اور رسالت مین منافات کا زعم کرتے تھے پس مامور ہم اس آیہ کی غیر ہین انکی جنہین نہی
فرمائی ہے اختلاط مذکور سے تو ایسی نہی کو تخصیص عموم مذکور سے کیا علاقہ اسی قیاس پر سمجھنا چاہیے باقی آیات
مذکورہ اور احادیث مسطورہ مولف معیار کو جو اس جگہہ اونکو مخصص ٹھہرایا ہے کہ اونمین کوئی بھی تخصیص مذکور
پر دال نہین اور رہنے دو آیتونکو بطور مشتے نمونہ خروارے کے ذکر کرکے تفصیل باقی کی باعتماد فہم اذکیا
منصفین بخوف اطالت تطویل موقوف رکھی اور یہ جو کہا ہے کہ بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیہ مین مراد ذکر حق
ذکر حق ہے سو جو کوئی اہل ایسے ذکر کا ہوگا عموما خواہ کوئی ہو اوسکا اتباع واجب ہوگا وقت لاعلمی کے
اور وہ نہین ہے مگر فرقہ ہمارا انتہے کلام بیجا حاصل ہے اسلئے کہ اولا تو ذکر کو پہلے شامل واسطے افراد کثیرہ کے
ماننا اور پھر تخصیص او تقیید کرکے بعض افراد کو سوائے ذکر حق کے نکالنا واسطے مراد ہونے ذکر حق کے
ذکر مذکور سے کیا ضرور ہے ہم کہتے ہین کہ لفظ ذکر آیہ مین معرف باللام ہے اور اصل اوسمین عہد ہے
جبتک کوئی قرینہ خلاف کا نہو کما ہو مصرح مسلم عند الخصم وسیجی مفصلا پس مراد اوس سے کتب سماویہ اور
اخبار ماضیہ واقعیہ ہین تو ابتدا بغیر تخصیص اور تقیید کے ذکر سے ذکر حق مراد ہوا اور زعم مولف باطل رہا اور
ثانیا ہمنے مضمون مذکور تسلیم کیا مگر مراد ہونے ذکر حق سے بطور مزعوم کے یہ کب لازم ہے کہ اتباع مسئول عنہ

کا واجب ہو جائز ہے کہ سوال مذکور واسطے رفع اشتباہ کی ہو کما مر من التفاسیر یا واسطے تحصیل علوم خبریہ کی یا آتیہ کی مگر اون مسائل مین جو اتباع اور تقلید اونمین جاری نہین جیسے مسائل عقائد یا ضروریات دین اور ثالثاً یہ بھی تسلیم کیا لیکن یہ کیونکر لازم ہوا کہ وہ فرقہ خاص مؤلف کا ہے اور اہل سنت والجماعہ اوسی سے ہے ہم کہتے ہین وہ فرقہ ہمارا ہے اور اہل سنت ہم ہین اور رابعاً یہ کہ ہمنے اسکو بھی مسلم کہا مگر ہم کہتے ہین کہ وقت لاعلمی کے اتباع ہر جاننے والے کا فرقہ اہل سنت مین سے واجب ہو تو جاننے والے ذکر حق کی بعضے مجتہد ہین اور بعض مقلد اور ہر ایک انمین سے منقسم ہے طرف اقسام کثیرہ کے اب بر تقدیر مؤلف معیار کے نہ جاننے والا مسائل کا یا ایک وقت مین سبکا اتباع کریگا سو یہ باوجود لزوم تقلید مقلد اور لزوم اتباع کے بیچ ہر امر غیر معلوم کی خیر امکان سے باہر ہے یا بعض کا اتباع کریگا سو اسمین باوجود لزوم ترجیح من غیر مرجح کی ترک واجب کہ وہ اتباع ہر جاننے والے کا ہے وقت لاعلمی کی موافق زعم مؤلف کے لازم آئیگا وہو مما لا یتفوہ بہ العاقل علاوہ یہ کہ ذکر حق شامل ہے توراۃ اور انجیل اور زبور وغیرہ کو بھی کما نقلنا من التفاسیر پس تقدیر مؤلف پر لاعلمونکو اتباع واقفین ان کتب کا بھی موافق حکم اس آیہ کے واجب ہوگا وہو الذی لا یلیق الیہ مائل ولا یلتزم الا من کلام السفیہ الجاہل اور یہ جو کہا کہ ہر ایک فرقہ ذکر کو قید حق کی منضم کرکے اوسکو اپنے مذہب مین منحصر کرتا ہے اور اپنے لوگونکو اہل اوس ذکر کا ٹھہراتا ہے باوجودیکہ اہل اپنے عموم پر ہی انتہے ساقط ہوا اسلئے کہ پہلے ہم تفاسیر سے نقل کر چکے کہ اس آیہ شریفہ مین ذکر سے مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ وقعیہ ہین اور بطور تعمیم حکم نے مجتہدین نے قرآن شریف اور احادیث نبویہ کو بھی اسمین داخل کیا ہے اور سب فرقہ امتہ جابت کی بلکہ اہل کتاب جنہونکو کتب سماویہ وقعیہ کا علم ہے سب اسمین داخل اور اہل ذکر ہین پس خاص کرنا ہر فرقہ کا ذکر حق کو ساتھ اپنے خیال باطل ہے وقد مر تفصیلہ فتدبر

قال صاحب التنویر پس بعد تخصیص اس آیہ اور تقریر مذاہب کے الخ **قال علیہ مؤلف المعیار** اسمین دو دعوے کئے پہلا یہ کہ اہل سنت کا اجماع ہو گیا الخ **اقول** جسوقت یہ مان لیا کہ تقلید ائمہ اربعہ ہی کی چاہیئے پس قطعاً لازم ہوا کہ ایک کی ائمہ اربعہ مین سے تقلید کریگا اسواسطے کہ جس مسئلہ قابل تقلید مین مقلد کو تقلید کرنا چاہی تو بر تقدیر تسلیم مذکور کے ائمہ اربعہ کے اقوال اور مذاہب تلاش کریگا اب مذاہب ائمہ اربعہ کی یا باہم مخالف ہونگے یا موافق اگر مخالف ہین تو عمل مذاہب مخالفہ پر حادثہ واحدہ مین بیچ حالت واحدہ کی محال ہے کما لا یخفی تو بالضرور ایک کو مذاہب اربعہ مین سے واسطے تقلید کے

اختیار کیا اور ایک حالت میں ایک وقت میں عمل مذہب امام ابو حنیفہ پر مثلاً اور دوسرے وقت میں
مذہب امام شافعی پر مثلاً کیا تو جب بھی تقلید ایک ہی کی ہوئی اسلئے کہ تقلید عبارت ہے قبول کرنے
قول غیر بلا دلیل کما قال السید السمرقندی فی عقد الفرید تقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفة
دلیله انتہی تو جب عامل نے مثلاً مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اس وقت میں قول انہیں کا قول کیا اور جب
عمل موافق قول شافعی کا کیا تو اس وقت میں قبول ہوا قول شافعی کا بہر حال یہ مسئلہ مختلف فیہا میں
تقلید ایک امام کی ہو نہیں سکتی اور اگر مسئلہ مطلوبہ میں آراء مجتہدین کی متفق ہیں تو صورت میں
بھی مقلد کو ایک کا ہی تقلید ایک کا لازم ہے تقلید تسلیم مذہب ہے پس جب کہ اور جب تقلید
انہیں کی لازم تقلید ایک کا ایسا ہو جیسا کہ چار کی جگہ ہو تو تمام حساب میں لازم ہے کہ اس کا انکار عاقل
سکتا نہیں انصاف کرنا چاہئے کہ یہ کلام عوف عبارت کا فرض کیا کہ ایک بعد کی تقلید چاہئے لاکن
اس سے یہاں لازم ہوا کہ ایک مذہب خاص کی ہی تقلید جب ہو جاوے پہ جبکہ کسی اہل عقل نے دعوی نہیں کیا
جیسا کہ چار کی جگہ ایک کی جگہ ہو جاوے کی نہیں کیا انتہی کیا کلام یعنی ہے شاید غرض مصنف
یہ ہے کہ ایک مذہب کی تقلید کی دلالت کی لیے کہ تقلید ایک کی ائمہ اربعہ میں سے واجب اور لازم ہے
انتہی یہ تو ہوا کہ کلام مذکور کی جیسے مسائل میں بیچ ہر حال کی بغیر ضرورت یا بلا ضرورت تقلید ایک ہی امام
کی ائمہ اربعہ میں سے واجب اور لازم ہو جاتا کہ مراد صاحب تقریر اس قول میں یہ ہے ثمرہ غرض فہمی مولف
معیار کا اور نہ کلام مذکور تقلید جزئی ثابت کرنا مقصود ہے بلکہ جس جگہ تقلید جزئی ثابت
کیجائیگی تفصیل اس کی آگے ہے دلیل ہی اسکی معرض بیان میں لائی جائیگی قولہ اور دعوی اول اس سے
زیادہ باطل ہے اسلئے کہ جبکہ یہ بھی کسی نے نہیں کہا کہ اس آیہ میں ائمہ اربعہ مراد ہیں پھر اجماع کا کیا نام
لینا ہے الخ اقول علماء محققین نے بیان وجوب تقلید آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو گردانا ہے کما نقلنا
سابقا عن کلام السید السمرقندی والمحقق ابن الہمام وقال العلامة ابن امیر الحاج فی نہایة الوصول الی علم الاصول
المختار ان العامی یلزمه تقلید المجتہد المعتبر اذا لم یبلغ رتبة الاجتہاد لزمه تقلیده وقیل ان تبین له صحة اجتہاده بدلیله دلالة
لم یجز واجماعا والا لم یکن کالعامی اذا سئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون انتہی وقال فی مسلم
الثبوت غیر مجتہد والحق ان ما لا یلزم التقلید فیه الا یقلد علیه من الاجتہادیات علی المختار مطلقا وقیل
ان لا یلزم ان تبین له صحة بدلیله لنا المجتہدون من الصحابة وغیرہم کانوا یفتون من غیر

ابداء المستند ويتبعون من غير نكير وشاع وذاع واستدل بقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

وهي تعم في من لم يعلم وفيما يعلم لان الامر المقيد بسبب يتكرر بتكرره

تقليد آيه مذكوره تھی تو سر زمانہ میں بحکم آیہ مذکورہ کی تقلید میں لوگ مجتہدین اون

مجتہدین کی جنہوں نے مسائل کو منقح کر کے تدوین کیا اور بعض متاخرین نے اسی اجماع پر مبنی کیا اسلئے کہ

ضبط اہل اور تقلید اطلاقات اور تخصیص

پایا نہیں جاتا تو اس وقت میں باجماع مجتہدین

ائمہ اربعہ سے نقل کیا اجماع کو

فخر الدین الرازی رحمۃ اللہ علیہ

فخر الرازی رحمۃ اللہ تعالی

اجماع

کلما

معرفت الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی دلالۃ علی الصحابۃ وتبع التابعین

کل طبقۃ اعتمادا علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان

الاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یتصل کل طبقۃ

یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع

من سبق لان جمیع الصناعات کالصرف والطب والشعر والحدیث

لا بملازمۃ اہلہا وغیر ذلک ثم بعید لم یقع وان کان جائزا فی العقل

فلا بد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ

مخدومۃ تبیین الراجح من المرجوح من محتملاتہا وتخصیص عمومہا فی بعض المواضع وتجمع المختلف منہا
وتبیین علل احکامہا والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ الصفۃ
الا ہذہ المذاہب الاربعۃ انتہے بالجملہ اجماع محققین علما کا اوپر عدم اعتماد کے سوا مذاہب اربعہ کے
اور عدم جواز رجوع کی طرف غیر مذاہب اربعہ سے بھی اجماع ہے اوپر اسبات کے کہ مراد اہل
الذکر سے اب ائمہ اربعہ ہین اور اجماع کرنا اوپر اسبات کی کہ تحقیق مسائل اور تقلید احکام مین رجوع
طرف سلف صالحین کی چاہیئے اجماع ہے اوپر حکم کلی کے کہ ہر زمانہ کی سلف صالحین کیطرف رجوع
کرنا جزئیات اجماع مذکور سی اور مورد تحقق کلیہ مذکور کا ہوگا اور ہرگاہ کہ سلف صالحین سی نہ باقی ہی روایات
معتبرہ اور مذاہب صحیحہ مدونہ سوا ائمہ اربعہ کے تو اب وہ اجماع حکم کلی پر متحقق ہوگا اس صورت جزئیہ مین
کہ وہ رجوع ہے تحقیق مسائل مین طرف ائمہ اربعہ کے کہ سلف صالحین سے لائق اتباع وتقلید
سوا انکے دوسرا نہین پس یہی اجماع اجماع ہے اوپر اسبات کے کہ اسوقت مین مراد اہل الذکر سی آیہ فاسئلوا
اہل الذکر مین ائمہ اربع ہین اور تفصیل جزئیات کی اوپر اصولی کے لازم نہین کہ استنباط حکم وجوب
تقلید مین آیہ مذکورہ سے بیان جزئیات اہل الذکر کا کردیتا کما قال فی التلویح لیس علی الاصولی التعرض
لتفاصیل الجزئیات انتہے اور اسمین تامل نہین کہ آیہ کریمہ مین اہل الذکر سے بالذات ائمہ اربعہ مراد نہین
ہین بالذات تو خطاب ہی رجوع کرنیکا وقت لاعلمی کے طرف علما اور مجتہدین کے مطلقاً خواہ ائمہ
اربعہ ہون یا غیر انکے لیکن جب باجماع علما نہ باقی رہے مجتہدین لائق اتباع سوا ائمہ اربعہ کے
تو بالضرور مصداق اہل الذکر کے اور مرجع واسطے تقلید کے نہونگے مگر ائمہ اربعہ اسکی ایسی مثال ہے
کہ کہا جاوے اجماع اوپر تعیین اوقات پنجگانہ نماز کے کلیۃً ثابت ہی اور خصوصیات مصلین اور ازمان
اور بلاد سے اسمین تعرض اور بحث بالذات نہین اب اگر کہا جاوے کہ اوقات نماز پنجگانہ زید
یا عمرو کے یا اہل رامپور یا دہلی کے یا زمانہ مخصوص کے باجماع ثابت ہین تو یہ امر بلا تامل صحیح ہی
اسواسطے کہ زید وغیرہ مذکورین سب مصداقات ہین کلیہ اجماع مذکور کے اور داخل ہین بیچ اوسکے
پس اجماع کہنا اوپر حکم کلی کے اور خارج کرنا جزئیات اوسی کلی کو حکم اجماعی سے کمال بی انصافی ہے
اور موجب ہے مفاسد عظیمہ کا بیچ دین کے اسلئے کہ بیشتر احکام شرع کلیۃً ثابت ہین اور
جاری کرنا اونکا جزئیات مین بحکم اندراج اونکے بیچ کلیات کی ہے پس اگر جزئیات کو اون مین

سے خارج کیا جاوے تو ثبوت حکم بیچ اس جزئی کے کیونکر ہوگا اور اسیطرح اس کلام منقول طحطاوی سے قال
بعض المفسرین فعلیکم یا معشر المومنین باتباع الفرقة الناجیة المسماة باہل السنة والجماعة فان نصرة اللہ
تعالی وتوفیقہ فی موافقتہم وخذلانہ وسخطہ ومقتہ فی مخالفتہم وہذہ الطائفة الناجیة قد اجتمعت الیوم
فی المذاہب الاربعة ہم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون ومن کان خارجا من ہذہ المذاہب
الاربعة فی ذلک الزمان فہو من اہل البدعة والنار انتہے بھی اجماع اور پس امر کے کہ مرجع واسطے اتباع
وتقلید کے ائمہ اربعہ ہین مفہوم ہے مگر ضمناً اسلئے کہ جسوقت یہ بات مسلم ہوئی کہ اب فرقہ ناجیہ جمع
ہوگیا ہے بیچ مذاہب اربعہ کی اور جو کوئی اب مذاہب اربعہ سے خارج ہے وہ اہل بدعت اور نار سے ہے
تو سب اہل فرقہ ناجیہ کا راستہ طریقہ ائمہ اربعہ کا ٹھہرا پس اجماع فعلی مجموع فرقہ ناجیہ کا کہ مجتہدین سوا
مجتہد مطلق کی اور غیر مجتہدین سب اوسمین داخل ہین اسپر ہوا کہ سوا ان مذاہب اربعہ کی اور مذہب کیطرف
رجوع مخالف ہے طریق فرقہ ناجیہ کی اور فاعل اوسکا داخل ہے بیچ حکم آیہ کریمہ ومن یشاقق الرسول من
بعد ما تبین لہ الہدی ویتبع غیر سبیل المومنین الخ کی اور رکن اجماع کا موافق مختار محققین اہل اصول کے
اتفاق ہے مجتہدین کا اور مجتہدین مین قید مستنبطین کی نہین ہے کسی طبقہ کی مجتہدین ہون اونکے
اتفاق سے اجماع ثابت ہوجائیگا قال العلامة البہاری فی مسلم الثبوت واصطلاحا اتفاق المجتہدین
من ہذہ الامة فی عصر علی حکم شرعی انتہے اور چونکہ مجتہدین کے لفظ سے دھوکا پڑتا ہے مجتہدین مطلقین کا
بناء علی انہ افرد الکامل پس واسطے دفع اس احتمال کی اور محققین نے مجتہدین کی جگہہ پر لفظ اہل حل وعقد
کا اختیار کیا یعنی وہ لوگ کہ جنکی افکار صائبہ سے انحلال اور انعقاد امور دین کا ہوتا ہے خواہ وہ مجتہد مطلق
ہون یا غیر مجتہد مطلق کما قال العلامة ابن الساعاتی فی نہایة الوصول الاجماع اتفاق جملة اہل الحل
والعقد من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعة فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت
والتقریر انتہے اور یہ امر بھی کلام نہایة الوصول سے واضح ہوگیا کہ اجماع کے لئے قول کرنا مجمعین کا ضروری
نہین ہے فعل اور سکوت اور تقریر سے بھی اجماع ہوجاتا ہے وقال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل ولا قول
فالمختار انہ کفعل الرسول لان العصمة ثابتة لاجماعہم کثبوتہا لہ انتہے وقال فی المنار وشرحہ الاجماع
ہو فی اللغة الاتفاق وفی الشرع اتفاق مجتہدین صالحین من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر واحد
علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وہو التکلم منہم بما یوجب الاتفاق اے

اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا على هذا انكان ذلك الشئ من باب القول او شروعهم في الفعل
انكان من بابه اى كان الشئ من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة والمزارعة
او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها انتهى پس اجماع فعلى كلام منقول طحطاوى سى ايسا واضح ہى
كه صاحب فهم اسكا انكار نهين كر سكتا مگر مؤلف معيار نے طرف معنى كلام مذكور كے غور نكيا اور ظاهر
لفظ اجتمعت پر جو ماضى ہى باب افتعال سى نظر كر كے مناقات اوسكے ثبوت اجماع سى ساتھ اس كلام كے
بجهت ہونے اجماع كى باب افعال سى ملحوظ كى اور يه نه ديكها كه حاصل اس كلام كا راجع ہى طرف ثبوت اجماع كى اور
غرض مؤلف تنوير الحق كى اس كلام سى باعتبار حاصل كلام كے برآتى ہى اور ظاهر لفظ اجتمعت اور اجمعت سے
بحث نهين والله سبحانه يحق الحق وهو يهدى السبيل **قوله** اب طحطاوى كے اس دعوى كى كه آجكے دن
اہل سنت مذاهب اربعه ہى مين منحصر ہين اور سوا انكے جو ہو سو وه اہل بدعت سى ہى تحقيق كيجاتى ہے الخ
اقول يه جو قاضى عضد نى رساله عقائد مين كهاہے كه فرقه ناجيه اشاعره ہى ہين اور محقق دوانى نى
شرح مين اوسكو مسلم ركها اور مبرهن كيا مراد اوس سى يه ہے كه اصول اعتقاديات مين جو اشاعره ہين اگرچه
بعضے امور مين باہم انهون نى اختلاف كيا ہو ليكن وه امور اصول اعتقادات كى نهين ہين كه اونكى مخالفت سے
ايك دوسرى كى تكفير يا تفسيق كرى وه لوگ مصداق ہين فرقه ناجيه كى اب اس معنى كى لحاظ سى ماتريديه بهى
اشاعره مين داخل ہين قال فى حاشية شرح العقائد لمولانا نظام الدين وغيره انه لا اختلاف بين الماتريدية
والاشاعرة فى اصول الاعتقاديات بحيث يفسق به احدهما الاخرى او يكفر فنجاة احدهما توجب نجاة
الاخرى وانكانت الماتريدية مخالفة للاشاعرة فى بعض المسائل انتهى پس ساقط ہوا وه جو مؤلف
معيار نے كهاكه مراد عبارت عقائد جلاليه سے حصر عادى واكثرى ہى نه حصر حقيقى تنزيلى كه ماتريديه
اس سے خارج ہو جائين اور يه جو كهاہے كه عقائد جلاليه مين حصر ادعائى محض كيا ہى مشعر ہى سبات كا
كه مؤلف نى شرح عقائد جلالى كو نهين ديكها ورنه اسمين تو اسى محل مين سياق حديث سى برہان قائم
كى ہے اوپر اس دعوى كے پس حصر ادعائے محض كيونكر ہوا كما قال فان قلت كيف حكم بان الفرقة
الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المتعبدون بما روى
عن النبى عليه السلام وعن اصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون فى عقائدهم
بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضى الله تعالى عنهم ولا يتجاوزون عن

ظاہرہا الا بالضرورۃ ولا یستر سلون مع عقولہم کالمعتزلۃ ومن یخدوخدوہم ولا مع النقل عن غیرہم
کالشیعۃ المتبعین لما روی عن ائمتہم لاعتقادہم العصمۃ فیہم انتہے اس کلام سے بھی ظاہر ہی تائید
توجیہ سابق کی اسلئے کہ اشاعرہ کو متعبد موافق احادیث صحیحہ کے جو مروی ہین رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اور اصحاب کرام اونکے سے قرار دیا اور اس معنی مین ماتریدیہ اور اشاعرہ دونون شریک ہین
اگرچہ بعض مسائل مین باہم مختلف ہین اب کلام اجماع منقول طحطاوی وغیرہ مین کیا جاتا ہے
کہ حصر کرنا فرقہ ناجیہ کا بیچ مذاہب اربعہ کے استقرائی عادی ہی اعنی تتبع اور استقرا کیا تو صالحین محققین
وغیرہم من المومنین المنصفین کو نہین مذاہب اربعہ پر پایا اور بحسب استقرا اور عادت کے سوا مذاہب اربعہ کے
کوئی طریقہ مختار صالحین کا نہ دیکھا چنانچہ یہ مضمون کلام منقول علامہ سمہودی سے ناقلاً عن الامام فخر الدین
الرازی ظاہر ہی اور حصر کو اکثری کہنا جیسا کہ مؤلف معیار سے واقع ہوا گویا حقیقت مین نفی حصر کرنا ہے
اسواسطے کہ اکثریت کا فحوا تو یہ ہے کہ بعض اسکے خلاف پر بھی ہین اور حصر کا مقتضا یہ ہے کہ کوئی فرد
اسکی خلاف پر نہین پس موصوف کرنا حصر کو ساتھ اکثریت کی قول کرنا ہی بالمتنافیین پھر اگر معنی حصر
عادی کی یہ کیئے جاوین کہ تتبع اور استقرا احوال صالحین مسلمین سے معلوم ہوا کہ بحسب عادت کی کسی مذہب
کو سوا مذاہب اربعہ کی اختیار نہین کرتے تھے تو مسلم ہی اور موافق ہے مقتضای لفظ کے اور یہ کہنا کہ
چونکہ سوا مذاہب اربعہ کی روایات صحیحہ کسی مذہب کی نہین ملتی اس سبب سے مسلمین نے مذاہب اربعہ ہی
کو اختیار کیا کلام بلا دلیل اور تخیل صرف ہے اسواسطے کہ جس زمانہ مین اہل اسلام اور ارکان اجماع نے
اجماع فعلی اوپر اختیار کرنے مذاہب اربعہ کے کیا اور باقی مذاہب مجتہدین کو ترک کیا اوسوقت
مین نہ موجود ہونا روایات مذاہب آخر کا غیر مسلم اور غیر منقول ہی اہل اوس زمانہ سے اور قول اہل اوس
زمانہ کا بغیر نقل کی ارباب اوسوقت کی سے کیونکر مانا جاوے اب ہمنے یہ بھی تسلیم کیا کہ اوسوقت مین
روایات صحیحہ اور مذاہب کی نہین ملتی تھی لیکن سبب ترک کرنیکا منحصر فقدان روایات صحیحہ مین نہین ہے
کہ باوصف نہ موجود ہونے روایات صحیحہ کی ترک کرنا بسبب عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کی ہو جیسا کہ ابن
صلاح نے صحیح کیا وسیجی عنقریب علاوہ یہ کہ نیت تارکین پر بغیر بیان اونکے کی کیونکر اطلاع ہوئی کہ
انہون نے اسی سبب سے اور مذاہب کو چھوڑا ہے اور بھی یہ سبب ترک کا اونکے واسطے بن سکتا ہے
کہ جنہون نے مختارین مذاہب کو سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور حافظین روایات صحیحہ اونکے کو

نپایا ہو اور جنہون نے اور مذاہب والونکو دیکھا اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو پایا اور باانیہمہ کہ
مذہب آخر کا کیا اونکی حق مین یہ سبب کسطرح بن سکیگا اور یہ کہنا کہ تارکین اور مذاہب کے وہی لوگ تھے
جنکو روایات صحیحہ اون مذاہب کی نہین ملی اور سبب ترک کا حق مین اونکے سوا فقدان روایات
صحیحہ کے دوسرا نہین منقول صرف اور تعمل محض ہی بلکہ اس زمانہ مین بھی یہ نہین کہہ سکتے کہ سوا مذاہب
اربعہ کی اور مذاہب کی روایات صحیحہ نہین ملتی دیار عرب اور شام اور روم وغیرہ مین کتب اور روایات
صحیحہ اکثر مذاہب کی ملتی ہین ومن ادعی الفقدان والانحصار سبب الترک فی عدم الوجدان فعلیہ البیان
اور یہ قول بحر العلوم کا نقلاً عن شرح التحریر واما المجتہدون الذین اتبعوہم باحسان الخ اور وہ دوسرا قول
اونہین کا نقلاً عن شرح المسلم جنکا ترجمہ یہ ہے اور لیکن وہ مجتہدین جنہون نے اتباع کیا صحابہ کا ساتھ
احسان کے پس وہ سب مساوی ہین بیچ صلوح تقلید کے ساتھ اپنے پس اگر فتوے سفیان ابن عیینہ
اور مالک ابن دینار کا ہمکو ملے تو اخذ کرنا اوسکا جائز ہے جیسے جائز ہے اخذ کرنا فتوی ائمہ اربعہ کا
لیکن نہ باقی رہی اور ائمہ سے کوئی نقل صحیح الا اقل قلیل اور اسیواسطے منع کرنیوالون نے انکی تقلید سے
منع کیا ہے پس اگر کوئی نقل صحیح اونسے کسی مسئلہ مین ملی تو عمل اوسپر اور فتوے ائمہ اربعہ پر برابر ہے
انتہے مافی شرح التحریر پھر کلام ابن صلاح مین اور خلل ہے اسلئے کہ اور مجتہدون نے بھی مثل ائمہ اربعہ کے
کوششین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ اور بے ادبی ہے بلکہ حق یہ ہے کہ منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے
اسلئے ہے کہ کوئی روایت اونکے مذہب کی محفوظ نہین رہی یہانتک کہ اگر پائی جاوے کوئی
روایت صحیحہ کسی مجتہد کی تو جائز ہے عمل اوسپر تو نے نہین دیکھا کہ متاخرین نے فتوے دیا ہے
ساتھ قسم دینے گواہون کے قائم مقام تزکیہ شہود کے اوپر مذہب ابن ابی لیلے کی انتہے مافی شرح
المسلم جنکو مؤلف معیار نے سند گردانا ہے اسبات کی کہ مسلمانون نے جو مذاہب اربعہ کی سوا
سب مذہبون پر عمل ترک کر دیا اور تمام امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اب منحصر اور مجتمع ہو گئی بیچ مذاہب اربعہ
کی تو سبب اوسکا یہ تھا کہ روایات صحیحہ کسی مذہب کی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کی نہین ملتی دلالت اوپر مدعائے
مؤلف کی نہین رکھتا اسلئے کہ بحر العلوم نے تو جواز اور عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ مین بحث کی ہے اور اپنی
نظر مین تحقیق کیا ہے کہ فی نفسہ اور بالذات تقلید سب مجتہدین اہل سنت والجماعۃ کی جائز ہے
لیکن بسبب عارضہ نہ موجود رہنے روایات صحیحہ مذاہب آخر کے حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ

کیا گیا اس بات سے یہ کب معلوم ہوا کہ ترک کرنا مسلمین کا مذاہب غیر ائمہ اربعہ کو بجہت نہ پایا جانے
روایات صحیحہ کی ہے اگر فرض کیا جاوے کہ روایات صحیحہ مذاہب غیر ائمہ اربعہ کی موجود تھی اور تقلید بھی انکی
جائز تھی بالذات لیکن واجب تو نہ تھی پس مسلمانون نے بعض مصالح مثل جمع ہونے اور مبوب ہونے اور
مہذب ہونے اور منقح ہونیکے مذاہب ائمہ اربعہ مین دیکھکر تقلید اورونکی ترک کردی تو اس سے جواز
تقلید غیر ائمہ اربعہ جو بالذات نظر بحر العلوم مین محقق ہوا تھا جاتا نہ رہا اور یہ ترک کرنا مخالف غرض
بحر العلوم کی نہوا پھر کلام اونکا سند مؤلف معیار کے کیونکر ہوگا اور یہ بیان اسبات کا ہے کہ
علی تقدیر تسلیم صحۃ کلام بحر العلوم کا مثبت غرض مؤلف کا نہین اب ذرا بنظر انصاف کلام
بحر العلوم مین غور کرو کہ یہ امر مسلم ہے کہ سب صلحاء مجتہدین اہل سنت والجماعۃ بالذات مستحق اس امر کے
ہین کہ اونکی تقلید کیجاوے پس قول کرنا عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بسبب لحوق کسی عارض کے
ہوگا لیکن یہ امر کیونکر ثابت ہوا کہ وہ امر عارض فقدان روایات صحیحہ مذاہب آخر کا ہے پس منحصر کرنا
مولانا بحر العلوم کا عارض مانع جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کو بیچ فقدان مذکور کے بلا نقل و بیان مانعین
جواز تقلید کے کسطرح قبول کیا جاوے اور حال یہ ہے کہ مانعین جواز خود علت عدم جواز کی بیان
کرتے ہین کما قال فی مسلم الثبوت اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم اتباع
الذین سبروا وبوبوا ونقحوا وجمعوا وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیہ اثنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الاربعۃ لان
ذلک لم یدر فی غیرہم وفیہ ما فیہ انتہی وقال فی الحاشیۃ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ما قال القرافی انعقد الاجماع
علی ان من اسلم فلہ ان یقلد من شاء من العلماء بغیر حجر واجمع الصحابۃ ان من استفتی ابا بکر وعمر وقلدہما
فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل وغیرہما ویعمل بقولہم من غیر نکیر فمن ادعی رفع ہذین الاحتمالین فعلیہ
الدلیل انتہی پس قول بحر العلوم کا مخالف بیان مانعین جواز کے کہ وہ حکم کرتے ہین عدم
جواز کا اور اسکی کوئی علت اپنے فہم مین قرار دیتے ہین قابل قبول نہین علاوہ یہ کہ منع کرنا
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسبات کو کب چاہتا ہے کہ اور مجتہدون کو لائق تقلید سمجھا
اور اونپر ظن سوء کیا یہ تو جب ہوتا کہ ہمنے حکم عدم جواز تقلید کا بجہت عدم لیاقت اونکی کیا ہوتا
اور ہرگاہ منع جواز تقلید کا مبتنی ہے اوپر امر عارض کے باآنکہ بالذات من حیث الاجتہاد
والعدالۃ وغیرہما وہ مجتہدین لائق تقلید ہین تو اس صورت مین ظن سوء اور بے ادبی ساتھ

مجتہدین کی کہان ہوئی جسطرح بحر العلوم نے خود حکم عدم جواز تقلید کا مستثنے کیا ہے اوپر فقدان روایات
صحیحہ کے اور اس سی بے ادبی ساتھ مجتہدین کے نہین ہی اسیطرح منع ابن صلاح مین کہ مبنی ہے اوپر
عدم تبویب و تنقیح وغیرہ کی بے ادبی نہین اور یہ ابن صلاح نے نہین کہا تہا کہ مین اور مجتہدین کو بالذات
لائق تقلید نہین جانتا کہ یہ اعتراض بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا اور یہ جو بحر العلوم نے فرمایا ہے
کہ علمانے تحلیف شہود قائم مقام ترکیہ کے مذہب ابن ابی لیلی پر بنا کرکے تجویز کی ہے امر غیر مسلم ہی
اسلئے کہ اولاً یہ امر مخالف ہی معتبرات مشہورہ فقہ حنفی کے کما سیجی مفصلاً اور ثانیاً علی التسلیم ہم کہتے
ہین کہ یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی ہے البتہ کوئی تصریح مجوزین
تحلیف شہود کی اسمین ہو تو یہ کہنا قابل قبول ہے ورنہ ہم کہہ سکتے ہین کہ اس تجویز مین مذہب ابن
ابی لیلی پر فتوی نہین ہے بلکہ راے ہماری مجتہدین کی مطابق ابن ابی لیلی کے پڑی ہے ثالثاً یہ کہ
مذہب غیر ائمہ اربعہ پر عمل نکرنا مشروط ہی ساتھ عدم ضرورت کے پس اگر اس تجویز کو موافق مذہب ابن ابی لیلی کے
بجہت ضرورت اسبات کے کہ شاہد عدل مزکی کا ملنا بھی دشوار ہے اور تزکیہ اور تعدیل مین بھی احتمال
فتنہای اشرار ہی اختیار کیا تو اسمین منافات ساتھ حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کی کہ مشروط ہے بعدم
وقوع ضرورت کے لازم نہین آتی اور یہ جو مؤلف معیار نے اجتماع اہل سنت کو بیچ مذاہب ائمہ اربعہ کے
تین احتمالون مین منحصر اور مردد کیا پہلا احتمال تو نہ موجود رہنا روایات صحیحہ مذاہب آخر کا سوا ائمہ اربعہ
کی دوسرا احتمال ختم ہونا اجتہاد مستقل کا اوپر ائمہ اربعہ کی تیسرا احتمال نہ جائز ہونا اتباع کسی مجتہد کا خواہ
وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ بعد ائمہ اربعہ کی ہو خواہ پہلے انسے پہر احتمال اول کو مسلم کرکے کہا کہ ترک کرنا
غیر مذاہب ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے روایات صحیحہ اون مذاہب کے ہی جسوقت کوئی روایت صحیحہ کسی
مذہب کی ملجائیگی تو حصر اوٹھہ جائیگا اور باقی دونون احتمالون مذکورہ کیا پہلے یہ دیکھو کہ حصر کرنا مؤلف کا
اسباب اجتماع مذکور کو تین احتمالون مین صحیح نہین ممکن ہے کہ تارکین مذاہب آخر نے روایات صحیحہ
بھی مذاہب آخر کی پائی اور سوا ائمہ اربعہ کے اور بہت علماے صحابہ اور تابعین وغیرہم من المجتہدین
کی اجتہاد کو بھی مسلم رکھا اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لائق اتباع بھی جانا لیکن بسبب قوت ادلہ
اجتہادیہ اور ضبط اصول و فروع اور آثار تصحیح نیت اور شدت ورع ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کے اتباع کو
ترک کردیا اور زعم تارکین مین یہ امور مجتمعہ اور مجتہدین کے یہان نتھے چنانچہ کلام امام رازی

جو منقول ہوا مسلم الثبوت سے اور تفریع ابن صلاح کی اسپر دال ہے پس ابطال احتمالات مذکورہ سے بطلان
مدعا نہوگا دوسرے یہ کہ اگر احتمال اول جسکو مؤلف نے قبول کیا اختیار کرلین جب بھی مدعای مؤلف
بر نہین آتا اسلئے کہ بالفرض اجماع اہل سنت بیچ مذاہب اربعہ کے اسی جہت سے ہوا کہ روایات صحیحہ اور
مذاہب کی موجود نہ رہی لیکن جواز تقلید کسی اور امام کا سوا ائمہ اربعہ کے یا عدم جواز اوسکا اس
مبحث سے علیحدہ ہے اور کلام بحر العلوم سے یہ بات ظاہر ہے کہ حکم عدم جواز تقلید کا مبنی ہے اوپر فقدان
روایات صحیحہ کے اوسکو اجماع مذکور سے علاقہ نہین پس کلام مؤلف پر دلیل نہوا اور بھی اس سے
لازم نہین آتا کہ اگر کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو وہ اجماع جاتا رہیگا البتہ وہ حکم عدم جواز
تقلید جو بزعم بحر العلوم کے مبنی ہے اوپر فقدان کے جاتا رہے تو مستبعد نہین اور یہ جو مؤلف نے احتمال
ثانی کو بکمال بسط رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ پر ختم نہین ہوا بلکہ اور بہت سے مجتہد بعد
ائمہ اربعہ کے ہوے ہین تو جواب یہ ہے کہ ہمنے مبنی اجماع مومنین اہل سنت کا بیچ مذاہب اربعہ کے تینون
احتمالات مذکورہ کو نہین گردانا بلکہ مبنی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بھی ہمارے نزدیک احتمالات
ثلاثہ مین سے کوئی نہین پس اگر یہ تینون احتمال مردود ہو جائین تو ہمکو کچھ مضر نہین لیکن چونکہ مؤلف معیار
نے رد احتمال ثانی مین غلطی کی ہے لہذا بیان اوسکا سنو کہ یہ جو بعض فقہا سے منقول ہے کہ اجتہاد مستقل
ائمہ اربعہ کے اوپر ختم ہوگیا معنی اس کلام کے یہ ہین کہ قرن ائمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد مستقل لائق
اتباع و تقلید پایا نہین گیا اور بات ساتھ تتبع اور استقرا کے معلوم کی ہے اور یہ مقصود نہین ہے
کہ امکان مجتہد مستقل کا جاتا رہا یا زمانہ استقرا کے بعد وقوع مجتہد مستقل کا نہوگا پس یہ کہنا بحر العلوم
اور مولانا نظام الدین کا کہ یہ بات رجم بالغیب اور تحکم ہے اوپر قدرت الٰہی کے ساقط ہوا اسلئے
کہ جب تتبع کرکے یہ امر معلوم کیا کہ کوئی شخص بعد قرن ائمہ اربعہ کے لائق تقلید نہین ہے
تو حکم اوپر غیب کے کب ہے اور وہ جو بعض علما کو کسی صاحب تاریخ نے مجتہد کہدیا ہے اس کہنے سے
انکا مجتہد مستقل ہونا ثابت نہین ہوتا اور نزدیک نافین اجتہاد مستقل کے بعد ائمہ اربعہ کے یہ قول مقبول
نہین اور جس کسی کو دعوے صحت ہے وہ برہان قائم کرے علاوہ یہ کہ وہ مجتہدین جو مؤلف معیار نے
بعد ائمہ اربعہ کے قرار دئے ہین اونمین کوئی بھی بعد ائمہ اربعہ کے نہین ہے تفصیل اسکی یہ ہے
کہ ائمہ اربعہ مین اخیر امام احمد حنبل رحمہ اللہ علیہ ہین اور وفات اونکی دو سو اکتالیس مین ہے اور

وفات امام ابی ثور کی دوسو چھیالیس مین یعنی پانچ برس کے وفات امام احمد حنبل سے اور وفات
داؤد ظاہری کی دوسو دو مین تھی اعنی اونتالیس برس پہلے وفات امام احمد سے اور وفات محمد اسمٰعیل
بخاری کی سن دوسو پچاس مین نو برس بعد وفات امام احمد سی اور وفات جریر طبری کی تین سو
دس مین اونہتر برس بعد وفات امام احمد سی اور ولادت جریر طبری کی دوسو چوبیس مین اعنی سترہ برس
پہلے وفات امام احمد سی ہے کما ذکرہ ابن خلکان فی تاریخہ پس ان سب مذکورین نے زمانہ امام احمد
حنبل کا پایا اور اونکے قرن مین سے ہوے پس اگر انکا اجتہاد مستقل مسلم کیا جاوی تو اون قائلین پر
جو یہ کہتی ہین کہ بعد قرن ائمہ اربعہ کی کہ اخیر انمین سے امام احمد ہین کچھ قدح نہین اسلئے کہ یہ لوگ تو قرن
احد من الائمۃ الاربعہ مین داخل ہین انکو ائمہ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سی ممکن نہین اور باقی کلام
مؤلف معیار کا جسمین بسط بلا طائل کیا ہی بحث سی خارج ہی ہماری مدعا سی اوسکو تعلق نہین پس اسکی مقدمات
مخدوشہ کی تفصیل کرنا صرف اوقات ہی بیج امور لایعنی کی لہذا اوسکو ترک کیا **قال** اس قول
ثالث سی معلوم ہوتا ہی الی ان قال کما لا یخفی علی ذی فطانۃ **اقول** کلام طحطاوی جس سی مؤلف
تنویر ذی استدلال پکڑا تھا اوپر اس بات کی کہ اب وہ اہل ذکر جنکا اتباع مسلمان پر واجب ہے باجماع اہل سنت
والجماعۃ ائمہ اربعہ مین منحصر ہین اور مؤلف معیار کو اسمین بہت سی اشتباہات تھی بخوبی واضح ہو چکا اور
انشاء اللہ تعالی چشم انصاف بین اور نظر بصیرت آئین کی نزدیک اعتراضات مؤلف معیار کی اوٹھہ
گئی اب باقی اقوال جو بثبت اجماع ہین اوپر عدم جواز عمل کے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کی اور نقل کیا ہی اونکو
مؤلف تنویر الحق ذی اونکا حال سنو پہلا قول ابن الہمام کا تحریر سی نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے انعقد
الاجماع علی عدم العمل بالمذاہب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ انتہی یعنی منعقد ہو گیا اجماع اوپر عدم جواز
عمل کی اون مذہبون پر جو مخالف ہین ائمہ اربعہ کے اور یہ ممکن ہے کہ بعد تدوین مذاہب ائمہ اربعہ
اور انقراض زمانہ اونکی کے ایک عصر کے مجتہدین نے اجماع کیا ہو اس بات پر کہ اب سوا مذاہب ائمہ
اربعہ کی اور کسی مذہب کا اتباع نچاہیے پس اس قول ابن الہمام مین مراد اجماع سی اجماع بسیط ہی اور یہ جو
مؤلف معیار نی کہا کہ وجہ تصور ہونے اوس اجماع یعنی اجماع بسیط کی یہ ہی کہ اجماع بسیط مین دو امر ضروری ہین
ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا اور دوسرا ہمعصر ہونا اور جبتک ان دونون امرونکو لحاظ کرینگے انعقاد
اجماع بسیط کا اوپر بطلان قول مخالف کی واسطے ائمہ اربعہ کے ممکن نہوگا اسلئے کہ اہل اجماع اگر

خود ائمہ اربعہ ہین تو بلحاظ امر ثانی کے یعنی اتحاد زمانے کے نہین کہہ سکتے کیونکہ زمانہ ائمہ اربعہ کا ایک نہین
کما لا یخفی اور اگر مقلدین کو ائمہ اربعہ کے اہل اجماع کہین تو بلحاظ امر اول یعنی مجتہد ہونے اہل اجماع کے نہین
کہہ سکتے اور یہ متصور ہی نہین کہ اور مجتہدین نے سوائے ائمہ اربعہ کے بطلان پر اوس قول کے جو مخالف
ہی ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو اسلئے کہ اس سے بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم آتا ہے انتہے مختصراً
ساقط ہی اسلئے کہ ہمنے شق ثالث جسکے غیر متصور ہونیکا دعوے کیا ہے اختیار کی اور کہتے ہین کہ وہ مجتہدین
جنہون نے اجماع کیا اوپر اسبات کے کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی کے مذہب پر عمل نچاہیئے اونکے
اقوال کا مخالف ہونا واسطے ائمہ اربعہ کے کیا ضرور ہے جائز ہی کہ مسائل اجتہادیہ اونکے موافق ائمہ اربعہ
کے پڑے ہون یعنی بعض مسائل موافق امام ابی حنیفہ کے اور بعض موافق امام شافعی کے اور بعض موافق
امام مالک کی اور بعض موافق امام احمد حنبل کے یا سب مسائل موافق بعض کے دوسرے یہ کہ ہمنے تسلیم
کیا کہ بعض اقوال اونکے مخالف تھے ائمہ اربعہ کے لیکن اجماع اونکا اسبات پر نہ تھا کہ سب قول مخالف ائمہ
اربعہ کے باطل ہین بلکہ اجماع اسپر تھا کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہین اور اس
اجماع سے بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم نہین آتا اسلئے کہ ممکن ہے کہ جسطرح احتمال حقیت دائر ہی
درمیان مذاہب اربعہ کے اسیطرح دائر ہو درمیان مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے اور عدم جواز
عمل کا اس سبب سے نہین ہے کہ اقوال مخالفہ مین احتمال حقیت نہ تھا بلکہ مثلاً اس جہت سی ہے
کہ تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور تبیین علل اور تعیین مواقع خلل اور جمع متفرقات اور تفرقہ مجتمعات
وغیرہ کہ یہ امور ضروریات تقلید سے ہین سوا ائمہ اربعہ کے اور کے یہان پائے نہین گئے وقد مر
الاشارۃ الیہ فی کلام ابن الصلاح والامام الرازی وشاہ ولی اللہ الدہلوی پس عدم تجویز عمل اور مذاہب
جو بجہت کسی مصلحت کے سوا بطلان کی ہے موجب بطلان اون مذاہب کا کیونکر ہوگا مثلاً امام شافعی
سے منقول ہے کہ نزدیک مزار امام ابی حنیفہ کے نماز مین رفع یدین نکیا اور پاس ادب امام ابی حنیفہ
کو وجہ عدم تجویز بیان فرمایا اب اس عدم تجویز رفع یدین سے کیا سنیت اوسکی جو مذہب امام شافعی
مین ثابت ہے باطل ہوگئی اسیطرح علماء ماوراء النہر اور عراق نے جو باب زوجہ مفقود مین مذہب امام
ابی حنیفہ پر عمل تجویز نکیا بلکہ بجہت وقوع ضرورت کے مذہب مالک اور شافعی پر فتوے دیا اور یہ بات
موافق تسلیم اور نقل مؤلف معیار کی ہی کیا سچی اس سی بطلان مذہب امام کا کب ہوا اور یہ جو کہا ہے کہ مجتہد

پر تقلید دوسرے کی حرام ہے تو یہ کیونکر ہو سکے کہ مجتہد اپنے مذہب پر عمل کرنیکو منع کرے اور دوسرے
مذہب کے اختیار کرنیکا امر کرے انتہے قابل اصغا نہین اسلئے کہ یہ مقدمہ اجماعیہ کہ اب سوا مذاہب اربعہ کے
اور مذہب پر عمل درست نہین حق مقلدین مین ہے نہ حق مجتہدین پس ہمنے بالفرض تسلیم کیا
کہ مجتہد کو تقلید دوسرے کی حرام ہے لیکن یہ امر تو حرام نہین کہ کسی مصلحت سے مقلدین کے لئے عمل
اپنے مذہب پر نہ تجویز کرے پس جائز ہے کہ کوئی مجتہد خود اپنے قول اجتہادی کے موافق عمل کرے
اور بھی شریک اجماع ہو اوپر اس بات کے کہ اس زمانہ مین غیر مجتہد کو سوا مذاہب اربعہ کی اور مذہب پر
عمل نچاہیئے اور بھی یہ امر علی الاطلاق مسلم نہین کہ مجتہد پر تقلید دوسرے مجتہد کی حرام ہی اس مسئلہ مین
اختلاف ہی بعض اسکو تجویز کرتے ہین اور بعض منع قال العلامۃ غیاث الدین العاقولی فی کتاب فوائد القواعد
فی بیان اقسام المصالح والمفاسد قد اختلف العلماء فی جواز تقلید المجتہد المجتہد فاجازہ بعضھم لان الظاہر من
المجتہدین انھم اصابوا الحق فلا فرق بین مجتہد ومجتہد فاذا جاز للمجتہد اعتماد ما ظنہ من الادلۃ جاز لہ اعتماد ما ظنہ مجتہد
آخر ومنعہ الشافعی رضی اللہ عنہ وغیرہ انتہے پس ممکن ہی کہ وہ مجتہد شریک اجماع ہونیوالا انمین سے ہو کہ اپنے
نفس کے لئے بھی تقلید مجتہد آخر کی تجویز کرتا ہو پھر ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہین کہ اسمین اختلاف نہین لیکن اگر وہ
مجتہد شریک اجماع اپنے اجتہاد مین تقلید مجتہد کی دوسرے مجتہد کو تجویز کرے تو کیا قباحت ہے اب ہم
شق ثانی اختیار کرکے جواب دیتے ہین اور کہتے ہین کہ اہل اجماع مذکور کے مقلدین ہین لیکن وہ مقلدین
جنھون نے سوا مرتبہ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے اور مراتب اجتہاد کے پائے ہین اور عامی صرف
کہ جنکو کوئی مرتبہ اجتہاد کا نہو نہین ہین اب ایسے مقلدین کو مقلد کہنا بہ نسبت مجتہد مطلق کے صحیح ہی
اور مجتہد کہنا بہ نسبت عامی صرف کی درست ہے اور اجماع کے لئے مجمعین مجتہدین درکار ہین اسواسطے کہ عامی
کے لئے اتفاق معتبر نہین اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا کسی نے اہل تحقیق سے شرط نہین کیا قال
فی التلویح وقید بالمجتہدین اذ لا عبرۃ باتفاق العوام انتہے وقال الآمدی وھو ای الاجماع اتفاق
اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من امور الدین والمراد بالاتفاق التوافق والمراد
باہل الحل والعقد المجتہدون فی الاحکام الشرعیۃ الموجودون فی عصر واحد انتہے وقال العلامۃ ابن
الساعاتی فی نہایۃ الوصول فالحق اتفاق جمیع اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر
علی واقعۃ فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر والقید الثانی یخرج اتفاق بعضھم واتفاق

العامۃ انتہے وہکذا فی عامۃ کتب الاصول اب غور کرو کہ وہ مجتہدین جنکا اتفاق واسطے تحقق اجماع
اصطلاحی کے درکار ہے وہ ہین جو عامی صرف نہون اعنی کوئی مرتبہ اجتہاد کا دین مین رکھتے ہون
اور رائے اونکی دین مین قابل اعتبار ہو اور مجتہد مطلق ہونا اہل اجماع کا کسی کے نزدیک اہل تحقیق سے
واجب نہین ومن ادعی فعلیہ البیان اور اس تحقیق سے معنی اس کلام صاحب اشباہ والنظائر کے
من خالف الائمۃ الاربعۃ فقد خالف الاجماع انتہے بہی خوب واضح ہو گئے اور یہ عبارت تفسیر مظہری
کی فان اہل السنۃ والجماعۃ قد افترق بعد القرون الثلثۃ او الاربعۃ علی اربعۃ مذاہب ولم یبق فی فروع
المسائل سوی ہذہ المذاہب الاربعۃ فقد انعقد الاجماع المرکب علی بطلان قول یخالف کلہم وقد قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع امتی علی ضلالۃ وقال اللہ تعالی وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ
نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا انتہے جسکو مؤلف تنویر نے نقل کیا ہے معنی
اوسکے یہ ہین کہ تحقیق اہل سنت والجماعت بعد قرون ثلاثہ یا اربعہ کے مثلا چار مذہبون پر متفرق
ہو گئے اور جتنے مذاہب مجتہدین تھے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے سبکو ترک کر دیا اور روایات اونکی
فروع مسائل مین نہ باقی رہی پس مجتمع ہونا تمامی فرق اہل سنت کا انہین مذاہب اربعہ مین اجماع
مرکب ہی اوپر بطلان ہر قول کے جو مخالف ہے ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ اب تمام امت محمدی
صلی اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائے اور حدیث صحیح لَا يَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ
سے معلوم ہوا کہ راہ راست ہدایت یہی ہے اب جو کوئی اس راہ راست ہدایت سے مخالف
بات نکالیگا تو وہ بات سبیل تمامی مومنین سے مخالف ہوگی اور قائل اوسکا بفحوائے آیہ کریمہ وَيَتَّبِعْ
غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا کے مستوجب دخول نار کا اور
گمراہ ہوگا اور یہی مضمون مودی ہی کلام منقول طحطاوی کا جسکا ذکر فی الجملہ پہلے ہو چکا ہے اور اجماع
کرنیوالے اس اجماع مرکب کی غیر ائمہ اربعہ ہین اعنی بعد گذر جانے زمانے ائمہ اربعہ کے مجتہدین اور علمائے
مذاہب اربعہ وغیرہ نے ایک زمانے مین اقوال مذاہب اربعہ کے مقبول اور مسلم رکھے اور باقی سب
مذاہب کو ترک کیا تو یہ اختیار کرنا جمیع علماء امت کا انہین مذاہب اربعہ کو اجماع ہے اوپر بطلان قول
مخالف کی قال فی مسلم الثبوت اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم تجز احداث ثالث عند
الاکثر انتہے وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی بدیع الاصول اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ

ثالث عند الجمهور خصه بعض اصحابنا بالصحابة والاصح الاطلاق انتہے وسیاتی لہ زیادۃ تفصیل وتحقیق
فی ضمن رد اقوال المعترض اس سے ظاہر ہوگیا سقوط اس کلام معیار کا کہ اجماع مرکب نام ہی اختلاف کا
اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا کسطرح
کہا جائیگا انتہے اسواسطے کہ ہمنے اجماع لیا ہے اون مجتہدین کا جو بعد انقراض زمانہ ائمہ اربعہ کے تھے
اور اجتہاد اونکا بیچ ترجیح دینے اور اختیار کرنے روایات مذاہب اربعہ کے تھا اور اقوال اونکے مخالف
مذاہب اربعہ کے تھے اسصورت مین اختلاف اون مجتہدین مذاہب کا بیچ اختیار کرنے اقوال انہین
مذاہب اربعہ کے اجماع مرکب ہے اوپر عدم جواز اختیار مذہب آخر کے اور تعریف اجماع مرکب کی جو
ابھی منقول ہوئی ہے مسلم اور بدیع الاصول سے اسپر صادق ہے یعنی ایک عصر کے مجتہدین نے
تجاوز نکیا اقوال مذاہب اربعہ سے اور بھی اقوال مذاہب اربعہ کے اونکے اقوال مقبولہ قرار پائے
پس یہ اجماع مرکب ہوا اوپر بطلان قول آخر کے اور اختلاف ائمہ اربعہ سے اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے
نہین کما زعمہ المعترض اسلئے کہ زمانہ ائمہ اربعہ مین اقوال اور مجتہدین کے مخالف ائمہ اربعہ کے بھی موجود
تھے پس اگر اس اختلاف سے باطل ہوگا تو وہ قول جو سبکے مخالف ہوگا نہ فقط قول مخالف ائمہ اربعہ کا اور
بنظر غور دیکھو تو مرجع اس اجماع مرکب کا طرف اجماع فعلی کے ہے جسکو نقل کیا ہے اہل اصول نے
کہ جسوقت تمامی علماے امت ایک فعل پر جمع ہون تو مختار یہ ہے کہ یہ اجتماع اونکا مثل فعل رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے قال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل ولا قول فالمختار انہ کفعل الرسول لان
العصمۃ ثابتۃ لاجماعہم کثبوتہا لہ انتہے اور بھی ساقط ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ معنی ان چارون عبارتون
کے یہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہے اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے انتہے
اسواسطے کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کے تفصیل کہل چکے اور واضح ہوچکا کہ یہ معنی ادعاے مؤلف
کے ہین قائلین کی مراد یہ نہین ہے فقط مؤلف معیار نے واسطے ایراد اعتراضات کے یہ معنی بطور
توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے گڑھ لئے ہین اور جب یہ بات واضح ہوچکی کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے
اور مذاہب کی طرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہے تو نجاننے والونپر واجب ہے کہ بمقتضاے
آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علماء مذاہب
اربعہ ہی سے احکام کو سیکھین پس مصداق اہل الذکر کے اب سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

اجماع مرکب نام ہے اختلاف کا جو مؤلف معیار کے قول مین جیسی عبارت اصول کی اسلئے موجود ہے اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا کسطرح کہا جائیگا اسلئے کہ مؤلف کا فہم دونون معنون کا باطل ہوا اور سنو کہ ان چارون عبارتون کے معنی یہی ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہے اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے انتہے اسلئے کہ یہ معنی ہر ایک عبارت کے تفصیل کہل چکے اور واضح ہوچکا ہے اور خلف کے

نہوئے اور ساقط ہوا یہ قول معیار کا کہ جبکہ مؤلف کا فہم دونون معنی کو باطل ہوا تو سنو کہ ان چارون
عبارتون کے معنی یہی ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہے اوپر بطلان اوس قول کے جو مخالف
ہوا ائمہ اربعہ کے تو ان عبارتون سے بھی معلوم نہوا کہ ائمہ اربعہ کے مراد ہونے پر بیچ آیہ اہل الذکر کے
اجماع ہو گیا ہے انتہے اور یہ امر بھی ظاہر ہو چکا کہ اجماع عبارت ابن الہمام اور ابن نجیم مین بمعنی اجماع
بسیط کی ہے اور عبارت صاحب تفسیر مظہری مین تصریحًا بمعنی اجماع مرکب کی ہے پس جب اجماع
اپنے معنی پر محمول ہوا تو یہ کہنا کہ ان عبارتون سے حصر سمجھا جاتا ہے اور اجماع نہین بمعنی محض ہوا
اور یہ جو کہا کہ نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کی اور نسبت چوتھی عبارت کی طرف امام
رازی کے معرض منع مین ہے حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہ دعوے جو کہ ان عبارتون سے
مستفاد ہوتا ہے کیا ہو الخ لائق التفات محصلین نہین اسلئے کہ نقل پر ورود منع کا صحیح نہین کما مر مفصلاً
لیکن مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے بجہت عدم اطلاع کے اوپر قواعد بحث کے نقل پر وارد کرتا ہے
اور بغیر تفحص اور تلاش کے مسلمانونکی طرف نسبت افترا اور بہتان کی کر کے داب بحث علما سے
خارج ہوتا ہے البتہ اس محل مین طلب تصحیح نقل مؤلف کو پہونچ سکتی ہے پس اگر جی چاہے تو عبارات
منقولہ تحریر اور محصول مین دیکھے اور بطلان دعوے بہتان و افترا پہچان لے اور ہم پہلے ثابت کر چکے
ہین کہ اجماع جو عبارات مذکورہ مین مذکور ہے ایک ہی زمانہ مین واقع ہوا ہے پس قول عدم اتحاد
زمانے کا اپنے زعم مین ثابت کر کے اجماع مذکورہ کو باطل کرنا کیونکر ہو سکیگا دوسرے یہ کہ مؤلف معیار نے
علی تقدیر تسلیم ان عبارتون کے مفاد انکا حصر قرار دیا ہے کما مر فی کلامہ پس موافق زعم اپنے کی درپے
ابطال حصر ہونا چاہیے تھا حالانکہ اثنائے ابطال مین حصر کو چھوڑ کر اوسی تخیل ابطال اجماع کی طرف رجوع
کیا اور اپنی بات کو فراموش کیا کہ مین نے مفاد ان عبارات کا حصر قرار دیا ہے نہ اجماع پس علی
تقدیر تسلیم صحۃ حصر کو جو مفاد انکا ہے باطل کرنا چاہیے نہ اجماع کو کہ وہ تو میرے زعم مین ان عبارات
کا مفاد ہی نہین اور عبارت مسلم الثبوت جسکو بیچ اثبات دعوے اتحاد زمانے کے واسطے اجماع
مرکب کے نقل کیا ہے خارج اور منافی ہمارے مدعا کی نہین اسلئے کہ ہمنے اتحاد زمانہ مجمعین کا
ثابت کیا ہے اور اختلاف ائمہ اربعہ کو اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے نہین گردانا بلکہ ایک
زمانے کے مجتہد جو بعد ائمہ اربعہ کے ہوے ہین اونہون کے اختلاف اختیار کرنے

اقوال مذاہب ائمہ اربعہ سے اجماع مرکب اوپر عدم جواز اختیار کرنے قول آخر کے قرار دیا ہے
اس تقدیر پر سب تفریعات فاسدہ مؤلف کی جو مبنی تہین اوپر گردانے اختلاف ائمہ اربعہ کے
اجماع مرکب ساقط ہوئین اور حاجت طرف ابطال اقوال متفرعہ کے تفصیلاً نرہی لیکن چونکہ مؤلف نے
شغف اور دعاوی بہت سے کئے اسلئے بر تقدیر تسلیم ہر قول کی بہی جواب مفصلاً دیا تا منصفین پر حق باطل سے بخوبی
امتیاز پاوے **قولہ** بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے لازم آتا ہے کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نجاوے الخ
اقول اول تو عدم اعتبار اتحاد زمانے سے لزوم اس امر کا کہ قیامت تک اجماع مرکب نہ منعقد ہو ممنوع ہے
کما سیجئ تفصیلہ دوسرے یہ کہ ہمنے شرطیت اتحاد زمانہ تسلیم کرکے ہر جگہہ محامل عبارات منقولہ
صاحب تنویر کے بیان کردئے حاجت اعادہ نہین **قولہ** تو بنظر اسی اعضال اشکال کے اور بیدلیل
ہونے بلکہ مخالف الخ **اقول** پہلے ہم اصل مسئلہ جسمین بحث ہے موافق محققین اصول کے بیان کرتے ہین
اور بعد اوسکے تحقیق کلام ملا احمد کی طرف متوجہ ہونگے تو سنو کہ اصل مسئلہ اہل اصول حنفیہ کا جو متفق علیہ ہے
تمامی سلف وخلف کا اور مذکور ہے بیچ مسلم الثبوت اور توضیح اور تلویح اور بزودی اور بدیع الاصول
اور حسامی وغیرہ کے یہ ہے کہ الامۃ اذا اختلفوا علی اقوال کان اجماعاً منہم علی ان ما عداہا باطل یعنی جب
معتبرین امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ علماء مجتہدین ہین بیچ کسی مسئلہ کے اوپر چند قولون کے
باہم اختلاف کرین تو یہ اجماع ہے ان سبکا اسبات پر کہ اس مسئلہ مبحوث عنہا مین سوا اقوال مختارہ
مجتہدین کے اور قول باطل ہے پہر بعض نے کہا کہ یہ حکم خاص ہے ساتہ صحابہ کرام کے اور
بعض کے نزدیک خصوصیت صحابہ کی نہین جس زمانہ کے مجتہدین کسی مسئلہ مین اوپر چند اقوال کے
اختلاف کرینگے تو سوا اقوال مذکورہ کے ہر قول مخالف باطل ہوگا اور مختار محققین حنفیہ کا یہی ہے
کما نقلنا سابقاً عن نہایۃ الوصول والمسلم اور بعض شافعیہ نے کہا کہ یہ حکم مطلقاً نہین ہے بلکہ وہ قول
آخر جو مخالف ہے اقوال مجتہدین مختلفین کے اگر مبطل پڑے اوس شئے کا جسپر مجتہدین کا مسئلہ مختلف فیہا مین
اتفاق ہوگیا ہی تو باطل ہے اور نہین تو نہین قال الآمدی فی الاحکام المسئلۃ الاولی فی ان اہل العصر الاول
ان اختلفوا علی قولین فہل لمن بعدہم احداث ثالث ام لا فالاکثرون منعوہ واہل الظاہر جوزوہ
والحق ان القول الثالث المحدث ان لم یرفع مجمعاً علیہ جاز احداثہ کفسخ النکاح بالعیوب الخمسۃ
فان الائمۃ اختلفوا فیہا علی قولین فالبعض منہم یقول بجواز الفسخ بکل واحد منہا والبعض الآخر

بلکہ عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے لازم آتا ہے کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نہ جاوے کیونکہ اختلاف سب مجتہدین کا اوسی دن ہو جائیگا تو دوسرے اوسکے بعد مجتہدین کا اختلاف درست ہوگا تو بنظر اسی اعضال اشکال کے اور بے دلیل ہونے بلکہ مخالف دلیل ہونے دعوے اجماع مرکب

منهم يقول بانه لا يجوز الفسخ بشئ منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث يجوز احداثه لانه
ليس رافعا لما اجمعوا عليه لموافقة كل من الفريقين فى بعض والا اى وان رفع مجمعا عليه فلا يجوز احداثه
مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه اختلاف الائمة فى الجد اذا اجتمع مع الاخ اذ قيل فى الجد مع الاخ
ان الميراث كله للجد وقيل ايضا الميراث لهما يقسم بينهما فالاجماع منعقد على ان للجد قسطا من الميراث
فحرمان الجد وصرف المال كله الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه فلا يجوز احداثه انتهى وصاحب
توضیح نے اس کلام آمدی پر تحقیق بلیغ فرمائی کہ خلاصہ اوسکا یہ ہے کہ اگر مسئلہ مختلف فیہا مین چند اقوال
ہون اور اون اقوال مین کوئی قدر مشترک مجمع علیہ نکلے تو اوسکے مخالف قول آخر باطل ہے اور
اگر ایسا نہو تو قول آخر نہ مخالف مجمع علیہ کے ہوگا اور نہ باطل محض کہا جائیگا کما قال فالشان فى
تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابطة وهو ان القولين ان
كانا يشتركان فى امر هو فى الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع والا فلا انتهى اور صاحب مسلم الثبوت نے کہا کہ اکثر کے نزدیک یہ ہے کہ جب زمانہ کے
مجتہدین چند قول کسی مسئلہ مین فرمائین تو اونکے بعد والونکو مخالفت سب اقوال کی درست نہین
اور آمدی اور رازی کے نزدیک یہ امر ہے کہ اگر قول ثالث رافع امر متفق علیہ کا ہوگا تو باطل ہے
والا فلا كما قال اذا لم يتجاوز اهل العصر عن قولين فى مسئلة لم يجز احداث ثالث عند الاكثر وخصه
بعض الحنفية بالصحابة وجاز عند طائفة مطلقا ومختار الآمدى والرازى ان رفع ما اتفقا عليه ممنوع
كوطى المشترى البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا لم يجز ومقاسمة الجد الاخ وحجبه
فالحرمان خلاف الاجماع وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين فلا يقال بالاشهر
فقط والا فلا كالتفصيل فى الفسخ بالعيوب الخمس فقيل لا وقيل نعم وفى الزوج والزوجة مع الابوين
فقيل للام ثلث الكل وقيل ثلث الباقى انتہی اب محل غور ہے بیچ اس امر کے کہ دعوی شرطیت
اتحاد زمانے کا اجماع مرکب مین جو واقع ہوا ہے مؤلف معیار سے مبنی ہے اوپر خیال کے
کسی نے تصریح اسکی اجماع مرکب مین نہین کی بلکہ امثلہ اقوال مختلفہ کے جو اس مبحث مین لکھے
ہین وہ ہین جنکے قائلین کا زمانہ متحد نہین قال فى التوضيح واختلفوا فى علة الربوا فعند نا
العلة هى القدر مع الجنس وعند الشافعى الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار

مَعَ الجنس فالقول بانّ العلة غیر ذلک قولٌ ثالثٌ لم یقل بہ احدٌ انتہے اور اسیطرح اکثر امثلہ مین اقوال
مختلف فیہا ائمہ ثلثہ یا اربعہ کے اور اون مجتہدین کے نقل کرتے ہین جنکا زمانہ متحد کیا بلکہ قریب بھی
نہین پس اگر مؤلف معیار کو ان کتب کی طرف نظر ہوتی تو اتحاد زمانہ مجمعین کا بیچ اجماع مرکب کی ہرگز
شرط نکرتا اور اصطلاح جدید اپنے تخیل باطل اور دلیل عاطل پر مبتنی کرکے نہ نکالتا اور یہ مزخرف بات
نہ کہتا کہ ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اوسمین اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط ہے ورنہ قیامت تک اجماع
منعقد ہی نہو انتہی وسیجی جوابہ بالتفصیل اور قول علامہ تفتازانی کا جو مشعر ہے شرطیت اتحاد زمانے کا
بیچ اجماع کے اجماع بسیط مین ہے نہ مرکب مین اسواسطے کہ اکثر امثلہ اجماع مرکب کی جو خود
علامہ تفتازانی نے دئے ہین وہ ہین کہ اوسمین زمانہ مجمعین کا قریب بھی نہین کما قال فی
التلویح لا اجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفۃ ابی حنیفۃ ولا علی وجوب غسل اعضاء الوضوء
لمخالفۃ الشافعی رحمہما اللہ تعالے انتہے وقال ایضاً واما مسئلۃ علۃ الربوا فلا یخفی ان القول
الثالث ان کان قولاً بعدم اعتبار الجنس فی العلیۃ کان مخالفاً للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق
الاقوال الثلثۃ الا علی اعتبار الجنس فی العلیۃ انتہے اور یہ جو کہا ہے بلکہ خاصکر اجماع مرکب
کی تعریف مین بھی یہ امر ملحوظ ہے اسلئے کہ اجماع مرکب عبارت ہے اختلاف سے تو
چاہیئے کہ زمانہ اختلاف کرنے والون کا ایک ہو ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہوگا
انتہے ہرچند بطلان اسکا نقل کلام صاحب توضیح وتلویح وغیرہ سے بخوبی ہوچکا لیکن موافق وعدہ
حل وتفصیل کے تفصیل کی جاتی ہے کہ اختلاف کے لئے اتحاد زمانہ مختلفین کا نزدیک
اہل اصول کے شرط نہین اور نہ برہان تراشیدہ مؤلف کی مقتضی اشتراط ہے جس طرح
مؤلف ایک زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع مانتا ہے اسی طرح اگر دو زمانے کے
ائمہ کے اختلاف کو اجماع اوپر بطلان قول ثالث کے گردانین جیسا کہ کلام صاحب توضیح
وتلویح اور ذکر امثلہ اونکا اسپر دال ہے تو کچھہ قباحت نہین بلکہ عین مدعا اہل اصول کا یہی
ہے مثلاً مسئلہ عدۃ حاملہ متوفے عنہا زوجہا مین صحابہ نے اختلاف کیا عبد اللہ ابن مسعود
رضی اللہ تعالے عنہ کے نزدیک ساتہ وضع حمل کے قرار پائی اور علی رضی اللہ تعالے
عنہ نے ساتہ ابعد اجلین کے حکم فرمایا اب مجتہدین لاحقین کو اس حادثہ مین حکم کرنا

لہ حاشیہ صفحہ ۷۷ مین گزرا ۱۲

عدت کا ساتہ اشہر کے فقط جائز نہین پس اس حادثہ مین سب مجتہدین لاحقین انہین دونون قولون
مین سے کسیکو اختیار کرینگے یہ صورت اتحاد زمانہ مختلفین کی ہے اور مثلاً علیت ربا مین امام ابی حنیفہ نے
فرمایا کہ قدر اور جنس ہے امام مالک نے فرمایا کہ طعم اور جنسیت اور ادخار ہے امام شافعی نے فرمایا کہ طعم
ہی مطعومات مین اور ثمنیت ہے اثمان مین اور جنسیت شرط ہی پس جسوقت امام ابی حنیفہ نے علت ربا کی استنباط
کی اجتہاد سے تو اسمین مخالفت سابقین سے نتہی اسواسطے کہ سابقین کا کوئی قول اسمین نتہا اور
امام مالک نے جو اجتہاد کیا زمانہ اونکا اور امام ابی حنیفہ کا ایک تہا رہے امام شافعی اونہون نے بنا
مذہب اون لوگون کی جو قدر اجماعی اقوال سابقین مین واسطے عدم جواز مخالفت کے شرط گردانتے ہین
مخالفت امامین سابقین کی نہین کی اسلئے کہ قدر اجماعی قولین سابقین مین اعتبار جنسیت تہا اوسکو
اونہون نے مسلم رکھا اور طعم کو موافق قول امام مالک کے مطعومات مین اعتبار کیا تو جسطرح قدر مجمع علیہ
سی امام شافعی کو مخالفت امامین مذکورین کی درست نتہی اسیطرح قدر مجمع علیہ ائمہ ثلثہ سی متاخرین کو
مخالفت کرنا درست نہین وہ قدر مجمع علیہ جنسیت ہی درمیان ائمہ ثلثہ کے اور طعم ہی درمیان امام مالک
اور امام شافعی کی اور وہ جو امام شافعی نے ثمنیت اثمان مین معتبر کی مخالف قدر اجماعی کی نہین پس اعتبار
کرنا اوسکا جائز ہے البتہ جو لوگ مقدار اجماعی واسطے عدم جواز مخالفت کے شرط نہین گردانتی بلکہ لاحقین کو مخالفت
سابقین کی مطلقاً تجویز نہین کرتے انکے مذہب پر اعتبار ثمنیت اثمان مین جیسا کہ مذہب شافعی ہی
بظاہر مخالف امام مالک اور امام ابی حنیفہ کی معلوم ہوتا ہی لیکن بغور نظر یہ بہی مخالف نہین اسواسطے
کہ ثمنیت کو ادخار اور قدر دونو لازم ہین پس جس جگہہ ثمنیت ہوگی وہانپر ادخار اور قدر بہی ضروری ہونگی پس
اعتبار ثمنیت کا مخالف امامین کی نہوا اب محل غور ہی کہ اتحاد زمانہ مختلفین واسطے بنجانے اجماع کی کیا ضرور
ہی اور اگر یہ شبہہ پڑے کہ علیت ربا کی حکم شرعی نہین ہی اور کلام ہمارا حکم شرعی مین تہا تو جواب یہ ہی کہ علیت
ربا کی معنی حکم شرعی ہے اسواسطے کہ حرمت ربا کی مرتب ہوگی اوپر علت کی پس تعیین کرنا علت کا مستلزم
ہی ترتب حکم کو پس اعتبار جنسیت وغیرہ بیچ علت ربا کی گویا یہ حکم کرنا ہے باین طور کہ ربا حرام متحقق ہے
بیچ صورت اتحاد جنس وغیرہ کے اور نہین متحقق ہے بیچ صورت اختلاف جنس کے کما قال فی التلویح
نعم یمکن ان یقال ان القولین اتفقا علی ان لا ربا فی غیر الجنس وہذا حکم شرعی فالقول بعدم
دخول الجنس فی العلیۃ رفع لذلک انتہی معہذا مناقشہ فی المثال لا یلیق بالمحصلین وعلی تقدیر

اتماما لایقدح فی المقصود اور ہو چکنے زمانہ مختلفین کو ثبوت اختلاف متقدمین مین اور اجماع بنجانے مین
اوس اختلاف کے کیا دخل ہے کہ مولف معیار یہ کہتا ہے[1] کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو اوسی
دن ہو چکیگا جبکہ قیامت برپا ہوگی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کی منقطع ہوگی انتہے اتمام اختلاف کو
شرط گردانا بر تقدیر عدم اتحاد زمانہ مختلفین کے لازم نہین ہے اور تخیل صرف ہی مولف معیار کی
مثلاً صحابہ کرام نے جن مسائل مین چند اقوال مختلف فرمائے اونکے بعد والونکو مقدار اجماعی ان اقوال
سی بناءً علی مذہب البعض اور مطلقاً بناءً علی مذہب الاکثر مخالف قول کرنا جائز نہین اور جن امور مین
مجتہدین متاخرین نے کلام کیا انسے متاخر لوگونکو اون مجتہدین اور صحابہ سابقین کی مخالفت
موافق تفصیل مذکور کے درست نہوگی کمال حیرت ہے کہ اتمام اختلاف کو کیون دخل دیا اور نسبت کرنا
شرطیت اتحاد زمانہ مختلفین کو بیچ اجماع مرکب کے طرف مسلم الثبوت کی وہم صرف ہے اسلئے کہ عبارت
مسلم مین جسکو نقل کیا لفظ اہل العصر کا کہا ہے اس سے یہ امر متعین نہین کہ عصر واحد ہی لیا جاوی
جائز ہے کہ لام داخلہ اوپر اوسکے واسطے جنس کے ہو اور معنی یہ ہون کہ جسوقت اختلاف کرین جنس زمانی
کی مجتہدین اب یہ جنس زمانہ خواہ متحقق ہو ایک فرد مین یا زیادہ مین اور یہ معنی موافق ہین توضیح و تلویح
وغیرہ کے کہ اوسمین صراحت امثلہ اجماع مرکب مین وہ مجتہدین لئے ہین جنکا زمانہ ایک نہین ہے
اور اسیطرح کلام کشف بزدوی اور نور الانوار وغیرہ سے بھی شرطیت اتحاد معلوم نہین ہوتی اگر مولف
عبارت اونکی نقل کرتا تو ہم بھی تفصیل رفع اشتباہ کرتے منصفین کو چاہئے کہ کتب مذکور ملاحظہ کرین
تا وہم مولف واضح ہو جائے اور یہ جو کہا ہے[2] کہ اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ مشروط
نہ کہین تو بھی لازم آتا ہے کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب نہ کہین بلکہ یہ کہین کہ اونکا
اختلاف اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا کسی مسئلہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان قول
آخر کے تو عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے تمہاری ہی دلیل سی خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا اور اسجہا
باطل ہوا انتہے معلوم نہین کہ مشروط نہونے اتحاد زمانہ سے مولف کیا سمجھا ہے شاید زعم مین
اوسکے یہ ہے کہ جسوقت اتحاد زمانہ شرط نہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوگا اور اختلاف زمانہ ائمہ اربعہ کے
فقط اجماع مرکب نہ بنیگا بلکہ انکے ساتھ اور مجتہد بھی زمانہ مختلف کے لئے جاوین تب اختلاف ان سبکا
اجماع مرکب ہوگا اور دونون باتین مزعوم مولف کی باطل ہین اور عدم اشتراط اتحاد زمانہ کو لازم نہین

[1] یہ قول حاشیہ صفحہ ۷۷ مین گذرا ۱۲

[2] حاشیہ صفحہ ۷۷ مین گذرا ۱۲

اسلیئے کہ شرط نکرنا اتحاد زمانی کا مستلزم اشتراط اختلاف کو کہان ہے مثلاً اگر کہا جاوے کہ وجوب
زکوۃ نقدین مین نمو حقیقی شرط نہین تو اس سی یہ کب لازم آتا ہے کہ نمو تقدیری شرط ہو اور نمو حقیقی
کی تقدیر پر زکوۃ دینا واجب نہو بلکہ جب نمو حقیقی شرط نہوا تو نمو تقدیری مسکوت عنہ رہا پس متنازع
فیہ مین اتحاد زمانہ مشروط نہوا خواہ ہو یا نہوا اجماع مرکب دونون تقدیر پر بنجائیگا تو امام ابی حنیفہ اور امام
مالک کے اختلاف سی بہی کہ زمانہ انکا متحد تہا اجماع مرکب ہو جائیگا اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کے
اختلاف سی بہی منعقد ہوگا اور مجموع کے اختلاف سی بہی کہ زمانہ اونکا مختلف تہا متحقق ہوگا اور دوسری
بات مزعوم اوسکی بہت ظاہر البطلان ہی اسلیئے کہ اگر ہم تسلیم بہی کرین اس امر کو کہ نفی اشتراط اتحاد
زمانہ مستلزم ہے اشتراط اختلاف زمانی کو جب بہی اختلاف ائمہ ثلثہ یا اربعہ سی انعقاد اجماع ہو جائیگا
اسواسطے کہ زمانہ انکا مختلف ہی پہر ہمکو لینا امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا ساتہ ائمہ اربعہ کی کیا
ضروری ہے اور تحقق اجماع مرکب کا کہ اس تقدیر پر بغیر اختلاف زمانہ مجمعین کی نہو سکیگا انکے لینے پر
کب موقوف ہی فقط اختلاف زمانہ ائمہ ثلثہ یا اربعہ کا واسطے بنجانے اجماع مرکب کے بس کرتا ہی اب اصل
مدعا سنو کہ واقع مین واسطے تحقق اجماع مرکب کے اتحاد زمانہ شرط نہین ہی جیسے اختلاف زمانہ شرط نہین
تو ایک زمانہ کے مجتہدین کی اختلاف سی بہی اجماع مرکب منعقد ہوگا اور کئی زمانیکے مجتہدین کے
اختلاف اقوال سے بہی مثلاً زمانہ صحابہ مین جو کسی حادثہ مین اختلاف اقوال ہوا ہی پس یہ اختلاف
اجماع مرکب ہے اور اسبات کے کہ انکے بعد اور کسی مجتہد کو مقدار اشتراکی مین عند البعض اور مطلقاً عند
الاکثر خلاف کرنا درست نہین انہین کی اقوال مین سی کسی قول کو اختیار کرنا ضروری ہی چنانچہ اس
مضمون کو علامہ بہاری نے مسلم الثبوت مین افادہ فرمایا ہے ان قیل شاع من غیر نکیر مخالفۃ المجتہد
اللاحق للسابقین قلت انما یصح عند الاکثر بعد سبق قائل ولو لم یشتہر انتہے اور جس حادثہ مین صحابہ نے
مثلاً سکوت فرمایا تہا یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تہا یا بناء علی مذہب البعض اقوال مختلفہ مین قدر
اجماعی نتہی تو اوس حادثہ مین مجتہدین متاخرین کو تجویز کرنا اقوال کا درست ہے اب جس جس حادثہ مین ان
متاخرین کا باہم یا مع صحابہ کرام اختلاف آرای واقع ہوا تو انسے بعد والے مجتہدین کو اوسکے سوا قول
کرنا جائز نہین پس امام ابی ثور وغیرہ کو مخالف اقوال سابقین کے مطلقاً عند الاکثر اور مقدار اجماعی
مین عند البعض قول کرنا خرق ہے اجماع کا پس اونکے اختلاف پر اجماع مرکب کیونکر موقوف

رکھا جائیگا البتہ اگر کوئی حادثہ زمانہ ائمہ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو یا بنا علی مذہب بعض کسی مسئلہ
کی اقوال مین قدر اجماعی موجود نہو تو اوس مسئلہ مین مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہے لیکن جو لوگ
مدعی حصر ہین اونہون نے اسی نظر سے مذاہب اربعہ مین حصر کیا ہے کہ بعد ائمہ اربعہ کے کوئی حادثہ
ایسا کہ اقوال کلیہ اور جزئیہ ائمہ اربعہ کے اوسپر مشتمل نہون بحکم استقرا نہین نکل سکتا پس اجتہاد کسی اور مجتہد کا
نہ محتاج الیہ ہی مقلدین کا اسلئے کہ حوادث لاتقضی کلیات اور جزئیات اقوال ائمہ اربعہ مین منحصر ہو چکے
جس مسئلہ مین مقلد کو حاجت تقلید پڑے اقوال ائمہ اربعہ کی طرف رجوع کرے اور نہ جائز ہے بجہت
مخالفت اجماع کے کما مر مفصلاً اور بعد اسبات کے کہ بعد ائمہ اربعہ کے کسی مجتہد کو مخالف مذہب
اربعہ کے قول کرنا جائز نہین اگر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد کو پہونچیگا تو غایت سعی اوسکی یہی ہوگی کہ اقوال
متقدمین سے کسی قول کو اختیار کریگا ورنہ جوبات نئی نکالے گا اوسمین خلاف متقدمین لازم
آئیگا اور یہ باطل ہے اور اس تحقیق سے دفع ہوگیا اعتراض ملا احمد صاحب تفسیر احمدی کا اسلئے
کہ ہمنے یہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط نہین اور امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا
کوئی قول مخالف جمیع سابقین کے نہین ہے بلکہ یا اونہین کے اقوال مین سے کسی قول کو
اختیار کیا ہے یا امور مسکوت عنہا مین استنباط اور اعتبار کیا ہے اسیطرح حال ہے امام شافعی
اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین کا کہ کوئی بات جسمین مخالفت سب سابقین سے ہو
نہین فرمائی اور انسے بعد کوئی حادثہ مسکوت عنہا نہین باقی رہا کہ اقوال ائمہ اربعہ اوسپر حاوی نہون
اب مجتہدین متاخرین سوا اختیار بعض اقوال اور ترجیح بعض اختیارات متقدمین کے نئی بات نکال ہی
نہین سکتے پس اختلاف ہمارا مثلاً کب لائق اسکے ہے کہ اجماع مرکب اوسپر موقوف ہو اسلئے
کہ اولاً تو ہم لوگ مجتہد نہین اور بالفرض اگر ہم مین سے کوئی مجتہد بھی ہو جاے تو اوسکو مخالفت
سابقین سے کب جائز ہے فلا اعتداد باختلافہ اور امام ابی ثور وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر
تسلیم بھی کیا جاے تو اوس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اقوال انکے مخالف ہون ائمہ
اربعہ کے جائز ہے کہ راے انکی موافق کسی قول کے اقوال ائمہ اربعہ مین سے پڑی ہو
ومن ادعی المخالفۃ فعلیہ البیان اور بالفرض اگر کوئی قول انکا مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ضرور
ہے کہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم من المتقدمین کے موافق ہوگا وان لم نعلمہ مفصلاً کما مر

المسلم اور وہ جواب جو خود صاحب تفسیر احمدی نے اعتراض اپنے کا دیا ہے قریب ہے ہمارے
جواب سے لیکن ترتب اوسکا اوپر شق اتحاد زمانی کے فقط جیسا کہ صاحب تفسیر احمدی نے گمان
کیا ہے نہین ہے اور مشرف ہونا مولف معیار کا جواب ہی اوسکی سے باد عا اپنے تخیل محض
اور دعوے صرف ہے عقلا ایسی تشریف کو بدتر افتضاح سے سمجھتے ہین تفصیل اوسکی یہ ہے
کہ صاحب تفسیر احمدی نے نور الانوار مین ذیل مین اس قول صاحب منار کے والامۃ اذا
اختلفوا فی مسئلۃ فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعا منہم علی ان ما عداہا باطل فرماتے
ہین ولا یجوز لمن بعدہم احداث قول آخر کما فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا قیل تعتد بعدۃ
الحامل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتد بعدۃ الوفات اذا لم تکن ابعد الاجلین وقیل
ہذا فی الصحابۃ خاصۃ ای بطلان القول الثالث فی الصحابۃ فقط فانہم ان اختلفوا علی قولین کان
اجماعا علی بطلان القول الثالث دون سائر الامۃ ولکن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق
یجری فی اختلاف کل عصر وہذا یسمی اجماعا مرکبا لانہ نشاء من اختلاف القولین وہو اقسام
قسم منہا یسمی بعدم القائل بالفصل وقد بینہا صاحب التوضیح بما لا یتصور المزید علیہ وعندی
ان ہذا الاصل ہو المنشاء لانحصار المذاہب فی الاربعۃ وبطلان الخامس المحدث ولکن یرد
علیہ انہ ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافہۃ فی زمان واحد فینبغی ان یکون مذہب الشافعی
واحمد بن حنبل رح باطلا حین اختلف ابو حنیفۃ مع مالک رحمہ اللہ تعالی فی زمان واحد وان
ارید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فکیف لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف
الشافعی واحمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالی والجواب عنہ صعب انتہی حاصل اس عبارت کا مختصرا
یہ ہے کہ جسوقت امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی مجتہدین اہل حل وعقد اس امت کے
کسی مسئلہ مین چند اقوال پر اختلاف کرین تو یہ اجماع ہے اوپر بطلان قول آخر کے اور اسکا
نام اجماع مرکب ہے اور میرے نزدیک منشاء انحصار مذاہب کا بیچ مذاہب ائمہ اربعہ کے
یہی قاعدہ ہے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اختلاف جو اجماع مرکب کے لئے
چاہئے اگر ایک زمانیکے مجتہدین کا اختلاف ہے تو ظاہر ہے کہ زمانہ مجتہدین اربعہ کا
ایک نہ تھا پھر اونکے اختلاف سے اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے جو مخالف ہو

ف ایک ہی زمانہ مین ہوا ہے تو لازم آیا کہ ابو حنیفہ سے بھی ایک ہی زمانہ مین ہوا اور جب دوسری آیہ کہ بیشک سبب اخذ اتحاد زمانہ کے ائمہ اربعہ کا اجماع خاص اختلاف کا اجماع مرکب نہین تو جسکا اسکی ہوسکتا ہے اختلاف اونکا رجوع کرنا ہے طرف اختلاف صحابہ کے اسلئے کہ اجماع مرکب ہوسکتا ہے اسلئے کہ اختلاف صحابہ کا بلا خلاف اجماع مرکب ہونا مسلم ہے اقول فی الجواب اس جواب

ائمہ اربعہ کے کیونکر منعقد ہوگا بلکہ زمانہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالے کا ایک تہا تو
چاہیئے کہ انکے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد حنبل کو کوئی قول مخالف انکے کہنا
جائز نہو اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہین ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین ہون
اونکے اختلاف سے اجماع مرکب نبجاویگا تو بعد ائمہ اربعہ کے بہی بہت سے علما اور مجتہدین
ہوے ہین پس چاہیئے کہ اختلاف اونکا اور مجتہدین سابقین کا ملکر اجماع مرکب کیلئے کافی ہو
اور اس تقدیر پر مذہب آخر سوا ائمہ اربعہ کے باطل نہوگا انتہے خلاصتہ مع ادنے توضیح اور جواب
اس اعتراض کا تفسیر احمدی مین باین طور دیا ہے اِلّا ان یُقالَ الاختلافُ المعتبرُ ہو الذی فی
زمانٍ واحدٍ والشافعیُّ وغیرہ اذا قالوا قولًا انما یقولون اذا جرے بہ رائیُ ابی یوسف ومحمدٍ مع
ابی حنیفۃَ او کانَ اختلافٌ بین الصحابۃِ فاخذ ابو حنیفۃَ رحمہ اللہ تعالے بقولِ صحابیٍّ ومالکٌ
والشافعیُّ بقولِ صحابی آخرَ انتہے مختصرًا معنی اس کلام کے جو مستفاد ہین ظاہر عبارت سے
یہ ہین کہ اختلاف جو معتبر ہے ایک ہی زمانے کا ہے اور اقوال امام شافعی اور امام احمد
حنبل کے مخالف اقوال امامین سابقین اور مجتہدین صحابہ اور تابعین کے نہین ہین اسلئے
کہ جو قول امام شافعی کا مثلا مخالف معلوم ہوا امام ابی حنیفہ کے مثلا وہ یا مطابق ہے قول
امام ابی یوسف یا امام محمد کے یا دونون کے اور ان دونون صاحبون نے زمانہ امام مین اجتہاد
کیا تہا اگرچہ اقوال اجتہادیہ مین قواعد موضوعہ امام ابی حنیفہ پر تخریج مسائل کی تہی یا کبہی
امام نے کسی مسئلہ مین دو تین قیاس ذکر کئے تہے اور بنفس خود اوسمین سے کسی قیاس
کو اختیار کیا تہا اور صاحبین نے قیاس آخر کو ترجیح دی تہی اور یا وہ قول امام شافعی کا
مطابق پڑا تہا رائے کسی اور مجتہد کے صحابہ یا تابعین مین سے پس وہ قول شافعی کا مخالف
اجماع مرکب کے جو منعقد ہوا تہا ساتہ اختلاف مجتہدین سابقین کے نہوا بلکہ اقوال سابقین
ہی مین داخل ہوا اب یہ جواب ملا احمد کا قریب ہے ہمارے جواب کے اور راجع ہے
طرف تحقیق صاحب مسلم کے کما ذکرنا سابقًا لیکن شرطیت اتحاد زمانہ پر مرتب کرنا اس جواب کا
ضروری نہین علاوہ یہ کہ اس جواب کی حاجت اوس جگہہ ہے کہ متقدمین مجتہدین کے
اقوال اس حادثہ مین مختلف ہون اور بنائے علی مذہب البعض اون اقوال مین قدر اجماعی

بہی ہو اور قول امام شافعی کا مثلاً اوسکی خلاف ہو اور جس حادثہ مین متقدمین نے مثلاً اقوال مختلف
نہین فرمائے اور نہ ایک قول پر اجماع کیا اور امام شافعی نے مثلاً اوسمین اپنے اجتہاد سے
کوئی قول کیا تو ظاہر ہے کہ وہان پر اعتراض مخالفت اجماع مرکب اصلاً وارد نہین ہوتا کہ
حاجت جواب مذکور کی پڑے اب غور کرو کہ یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ جواب دونون
وجہ سے باطل ہے وجہ اول تو قابل مضحکہ کے ہے کیونکہ جب ایک دفعہ اختلاف امام مالک
اور امام اعظم کا مثلاً مقدار مسح سر مین ایک زمانے مین واقع ہوا اور اوسکو اجماع مرکب فرض کیا گیا
تو بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہے
ان دونون کے موافقت رائے ابی یوسف اور محمدؒ کے ابو حنیفہ سے کیا فائدہ کریگی بلکہ اگر ابو یوسف
کو خود امام ابی حنیفہ فرض کیا جاوے تو بہی کچھ فائدہ نہین اسواسطے کہ اجماع مرکب ایک دفعہ
منعقد ہوگیا اور احداث قول ثالث باطل ٹھہرایا گیا انتہے کیسا رجم بالغیب اور موجب رائیگانی ہے
بزرگونپر بلا وجہ زبان طعن و تشنیع دراز کرنا ایسی ہی بلاے سفاہت مین مبتلا کرتا ہے ؎
چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد ٭ میلش اندر طعنہ پاکان برد ٭ ملا احمد نے فقط اختلاف امام
ابی حنیفہ اور امام مالک کو اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے کہان قرار دیا ہے اونہون
نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف لیا ہے پس زمانہ ابی حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ
تعالے مین ایک حادثہ مین جتنے اقوال مجتہدین کے ہونگے اون سبکے خلاف قول
کرنا مخالف اجماع مرکب ہوگا اور بناءً علے مذہب البعض یہ شرط بہی ہے کہ اون
اقوال مین قدر اجماعی بہی نکلے اور ظاہر ہے کہ زمانہ مذکور مین اقوال صحابہ اور تابعین
متقدمین کے بہی موجود تہے تو جب قول امام شافعی کا موافق کسی مجتہد کے مجتہدین
زمانہ امام ابی حنیفہ مین سے مثل امام ابی یوسف اور امام محمدؒ اور امام زفر وغیرہم کے
یا مطابق آراے صحابہ یا تابعین متقدمین کے پڑیگا یا بر تقدیر مذہب بعض کے اقوال
مذکورہ مین قدر اجماعی نہوگی تو قول شافعی کا باطل نہوگا والا خلاف اجماع مرکب کے
اور باطل ہوگا ملا احمد کے کلام سے یہ امر مستفاد کرنا کہ فقط مخالفت امام ابی حنیفہ اور امام
مالک سے قول شافعی باطل ہوجاے خلاف ہی عبارت ملا احمدؒ کے ہان یہ امر ہی کہ دو صورتین

یہ جواب دونون وجہ سے باطل ہے وجہ اول تو قابل مضحکہ کے ہے کیونکہ جب ایک دفعہ اختلاف امام مالک رح اور امام اعظم رح مثلاً مقدار مسح سر مین ایک زمانہ مین واقع ہوا اور اوسکو اجماع مرکب فرض کیا گیا تو

جواز مخالفت شافعی کی جو ملا احمدؒ نے ذکر کی ہین مثلاً ذکر کی ہین حصر جواز مخالفت کا انہین دو وجہون
مین مقصود نہین اب مسح سر مین مثلاً جو اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا ہوا ایک صاحب نے کہا
مسح ربع راس کا فرض ہے دوسرے صاحب نے فرمایا کہ سارے سر کا فرض ہے فقط اس
اختلاف سے یہ قول امام شافعی کا کہ بمقدار تین بالون کے مسح راس فرض ہے باطل نہین
ہوتا جبتک مثلاً یہ امر ثابت نہو کہ یہ رائے امام شافعی کی جمیع مجتہدین سابقین صحابہ اور تابعین
وغیرہم کے خلاف ہی کما مر مفصلاً اور موافقت رائے ابی یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالے کا ساتھ
امام ابی حنیفہ کے ملا احمدؒ نے کب قول کیا ہے کہ مؤلف معیار نے کہا کہ بعد انعقاد اجماع
کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہے ان دونون کے
موافقت رائے ابی یوسف اور محمدؒ کے ابو حنیفہ سے کیا فائدہ کریگی انتہے شاید لفظ اذا جری
رائی ابی یوسف و محمد مع ابی حنیفہ رح سے موافقت رائے فہم مؤلف مین سمائے حاشا کہ مقصد
ملا احمد یہ ہو اور افسوس ہے کہ وہ علماء جو اپنی جان کو مجتہد اور معترض اوپر ائمہ مجتہدین کے
گردانین اور اس عبارت سے موافقت رائے سمجھین ایسی بات تو کوئی غافل بھی نہ کہیگا فضلاً عن
عالم معنی اس کلام ملا احمدؒ کے یہ ہین کہ جسوقت اجتہاد امام ابی یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مثلاً ساتھ
امام ابو حنیفہؒ کے ہوا اور امر مستنبط اجتہادی مین باہم انکے اختلاف واقع ہوا اور بعد انکے امام
شافعیؒ نے مثلاً مخالف امام ابی حنیفہ اور امام مالکؒ کے قول کیا تو بمجرد اس مخالفت کے
قول شافعی باطل نہوگا اسلئے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ قول امام شافعی کا موافق صاحبین کی یا احدہما
کے مثلاً ہوگا اور رائے صاحبین کی مثلاً زمانہ امامین متقدمین مین جاری اور واقع ہوئی تھی
پس داخل ہوگی اجماع مرکب مین تو رائے امام شافعی مخالف اجماع مرکب نہوگی وہو
کما ترى یرجع الی ما نقلنا سابقاً عن مسلم الثبوت اب دیکھو کہ قابل مضحکہ کے فہم مؤلف معیار
یا جواب ملا احمد اور باقی تفریعات اور علاوہ مؤلف کا جو مبتنی ہے اسی خوش فہمی پر جسکا بیان
ہو چکا سب باطل ہوئین المبنی علی الفاسد فاسد قضیہ مشہورہ مقبولہ ہے **قولہ** اور وجہ ثانی
کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے الخ **اقول** لغو ہونا ادعائے لغویت وجہ ثانی کلام ملا احمد کا جو مؤلف
معیار سے واقع ہوا جواب جواب وجہ اول سے ظاہر ہو چکا اسواسطے کہ مقصود ملا احمد کا اس

کلام سے حصر کرنا جواز مخالفت امام شافعی کا واسطے امامین متقدمین کے نہین دو وجہون مین
نہین ہے بلکہ ذکر کرنا ان دونون وجہونکا تمثیلاً ہے پس جو رائے امام شافعیؒ کی یا امام احمد حنبلؒ کی
مثلاً مخالف امامین متقدمین کے پڑیگی تو وہ یا تو موافق ہوگی امام ابی یوسفؒ کی یا امام محمدؒ کے
یا دونون کے یا کسی اور مجتہد کے معاصرین امام ابی حنیفہ یا متقدمین صحابہ اور تابعین کے یا وہ
امر ایسا ہوگا کہ آرائے سابقین نے اوسمین اختلاف نکیا ہوگا بلکہ یا وہ حادثہ مسکوت عنہا ہوگا
یا کسی ایک کا قول اجتہادی اوسمین ہوگا اور یا بناءً علی مذہب البعض قدر اجماعی اقوال مختلفہ مین
نہوگی پس بطلان قول امام شافعی رح مثلاً ہمپر جب لازم کیا جاوے کہ امور مذکورہ کا عدم ثابت
کیا جاوے ودونہ خرط القتاد پس یہ کہنا مؤلف معیار کا کہ احتمال اتفاق رائے امام شافعی کا
ساتھ صحابہ کے جمیع آرائے مخالفہ امام شافعی مین نہین ہوسکتا انتہے قائل کو کچھہ مفید اور ہمکو
مضر نہین اسلئے کہ اول تو یہ امر ادعائے محض بلا دلیل وسند قابل التفات اور رافع احتمال
اتفاق نہین ہوسکتا اور ثانیاً یہ کہ ہمنے مسلم کیا کہ احتمال اتفاق جمیع آرائے مخالفہ مین نہین ہوسکتا
لیکن مقصود ہمارا حصر وجوہ جواز مخالفت امام شافعیؒ کا واسطے امامین متقدمین کے بیچ احتمال
اتفاق آرائے صحابہ کے نہین ہے کہ رفع احتمال اتفاق سے بعض مسائل کے بطلان
اوس مسائل کا لازم آوے وجوہ جواز مخالفت کے بہت ہین کما سبق اب دیکھو کہ مؤلف
معیار کو اس محل مین استغفار اور استعاذہ اس تخیلات فاسدہ اور اوہام کاسدہ سے چاہیے نہ حمد اور تخیل
توفیق اور الہام حق کے ع برعکس نہند نام زنگی کافور ٭ واللہ سبحانہ الموفق للسداد ومنہ
الوصول الی سبیل الرشاد **قولہ** اور یہ جو مؤلف نے اخیر مین قول ثالث کے دعوی کیا ہے کہ
ابن صلاح نے اسی نظر سے کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہوگیا ہے تقلید غیر الاربعہ
کو ممنوع کہا ہے اور اس دعوے کو الخ **اقول** پہلے حاصل کلام صاحب تنویر کا سنو پھر تطبیق
اوسکی مسلم الثبوت سے دیکھو بعد اوسکے بے انصافی مؤلف معیار کی معلوم کرو صاحب
تنویر نے کہا پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا فقہون سے کہا محدث ابن صلاح نے
کہ وہ مشہور ہین درمیان اہل حدیث اور اصول کے ان تقلید غیر الائمۃ ممنوع کہا یہ مسلم الثبوت مین
انتہے اور عبارت مسلم الثبوت کی یہ ہے کہ اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم

بوجہ حسن
تحریر شرح مختصر ارباب
اور دعوے اجماع مرکب کے
کہ بعد اجماع منقرض ہوا
بوجہ اختلاف فقہاء الامامیہ
اخیر مین ناظرین
اہل انصاف اور علماء
اصول سے التماس ہے
اپنے غور اور انصاف کی
اور یہ جو مؤلف نے
اخیر مین قول ثالث کے
دعوے کیا ہے کہ ابن
صلاح نے اس نظر سے کہ
مذاہب اربعہ پر اجماع
مرکب منعقد ہوگیا ہے تقلید
غیر الاربعہ کو ممنوع کہا ہے
اور مؤلف نے اس دعوے
کو کتاب مسلم الثبوت کی
سند کیا ہے یہ غلط ہے
اور کذب بحت ہے اسلئے
کہ خود مسلم الثبوت ہی مین
کہا ہے

اتباع الذین سبروا وبوبوا فهذبوا ونقحوا وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیه ابتنی ابن الصلاح منع تقلید
غیر الاربعة لان ذلک لم یدر فی غیرهم وفیه ما فیه انتہے یعنی اجماع کیا ہے محققین نے
اوپر منع کرنے عوام کے تقلید صحابہ سے بلکہ واجب ہے اوپر اونکے اتباع اون لوگونکا
جنہون نے غور کیا ہے مسائل مین اور باب باب کو علیحدہ کیا پہر اوسکو مہذب کیا زوائد
سے اور منقح کیا اختلاط سے اور جمع کیا احکام کو ساتہ جامع کے اور تفرقہ کیا ساتہ فارق کے
اور علتین بیان کین اور تفصیل کی اور اسی اجماع پر مبتنی کیا ابن صلاح نے ممانعت تقلید غیر ائمہ
اربعہ کو اسواسطے کہ یہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائے نہین جاتے اور اس کلام
مین شبہہ بہی ہے انتہے اب ارباب فہم وانصاف سے امید غور ہے کہ مولف تنویر نے یہ کہان
کہا ہے کہ اجماع مرکب پر مبتنے کرکے ابن صلاح نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہے البتہ
منع کرنا ابن صلاح کا مبتنی ہے اوپر اجماع محققین کے جسکو صاحب مسلم نے نقل کیا ہے اوسی کو
صاحب تنویر نے مسلم سے نقل کردیا ہے اور اس اجماع محققین کو امام فخر الدین الرازی نے
نقل کیا ہے ہان وہ اجماع بنظر ضبط اور تبویب اور تعلیل وغیرہ کے تہا نہ یہ کہ منع ابن الصلاح
مرتب ہے اوپر تبویب وغیرہ جیسا کہ مولف معیار سمجہا ہے اور کہتا ہے کہ ابن صلاح نے
تقلید غیر الاربعہ سے اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہ مذاہب مدون اور مفصل ہوگئے اور باب
باب اور فصل فصل ہوگئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہوگئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہ تنقیح
اور تحقیق اور تفصیل اور جگہہ پائی نہین جاتی انتہے ترتیب منع کا اوپر اجماع کے اور ترتیب اجماع کا اوپر
تبویب وغیرہ کے امر ہے علیحدہ اور ترتیب منع کا بالذات اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے جدا
وبینهما بون بعید لا یخفی علی من له ادنی لب ومهارة بالعلوم ومناسبة بالفهوم اگر کہا جاوے
کہ وہ اجماع جسکو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ منقول ہے ثقات سے وہ اجماع ہے اوپر
تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور مبنی منع ابن صلاح کا قرار پایا
وہ اجماع ہے اوپر تقلید اون لوگون کے جنہون نے تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ہے پس
مبنی قول ابن صلاح کا اجماع منقول عن الثقات کیونکر ہوگا بلکہ اس تقدیر پر تو دعوے
ابن صلاح اور امر اجماعی ثقات دونون متحد ہونگے نہ ایک مبنی علیہ اور دوسرا مبنی تو ہم

کہ ابن الصلاح نے تقلید غیر الاربعہ کو اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہ مذاہب مدون اور مفصل ہوگئے ہین اور باب باب اور فصل فصل ہوگئے ہین اور خوب مہذب اور منقح اور معلل ہوگئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہ تحقیق اور تفصیل اور تعلیل اور تبویب اور تنقیح کسی مین پائی نہین جاتی

کہین گے کہ اجماع محققین جو صاحب مسلم نے امام سے نقل کیا ہے اوپر وجوب تقلید ان مذاہب
کے جنمین تبویب وغیرہ ہوئی ہے وہ راجع ہے طرف اس اجماع کے جسکو ثقات سی نقل کیا ہے
اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ یہ امور مذکورہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائے
نہین جاتے پس ابن صلاح نے منع تقلید غیر ائمہ اربعہ کو مرتب کیا اوپر مرجع اور مصداق اجماع
محققین کے کہ وہ اجماع منقول عن الثقات تہا اوپر وجوب تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ مبنی قول ابن صلاح کا قول امام الحرمین کا ہے سراسر غلط ہے امام الحرمین نے
تو منع تقلید عوام کا واسطے صحابہ کرام کے مثل ابن صلاح کے قول کیا ہے اور اس منع کو محققین
کی طرف منسوب کیا ہے البتہ امام فخر الدین الرازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے
ہین اور ابن صلاح منع تقلید غیر ائمہ اربعہ اوپر متفرع فرماتے ہین شاید مؤلف معیار نے لفظ قال الامام
سے جو مذکور ہے مسلم مین امام الحرمین سمجھا اور بجہت قلت نظر اور شوق تخطیہ کے ناقل اجماع
محققین کو نہ پہچانا قال العلامۃ السید السمہودی الشافعی فی العقد الفرید نقل امام الحرمین عن المحققین
امتناع تقلید العوام للصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وان کانوا اجل قدرا لارتفاع الثقۃ
بمذاہبہم اذ لم تدون ولم تحرر بخلاف مذاہب الائمۃ الذین لہم اتباع وہذا احد قولین حکاہما
ابن السبکی فی جمع الجوامع من غیر ترجیح وبہ جزم ابن الصلاح وزاد انہ لا یقلد التابعین
ایضا ولا غیرہم ممن لم یدون مذہبہ وان التقلید متعین للائمۃ الاربعۃ دون غیرہم
لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم ففیہ
فتاوی مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو
منہ فامتناع التقلید اذا لتعذر الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم والثانی جواز تقلیدہم
کسائر المجتہدین قال ابن السبکی وہو الصحیح عندی غیر انی اقول لا خلاف فی
الحقیقۃ بل ان تحقق مذہب لہم جاز وفاقا والا فلا قلت وان تحقق ذلک فالمنع
یتفرع علی ایجاب التمذہب بمذہب معین فی جمیع المسائل ومنع الانتقال عنہ
اذ لا یعم مذہب الصحابی کل المسائل وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام
رحمہ اللہ تعالی نقل الامام الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین

اور صاحب مسلم نے ابن صلاح کی اس نظر کو جو دراصل مبنی اسکا قول امام الحرمین کا ہے بھی باطل کر دیا ہے بدلیل اجماع صحابہ اور اجماع تمام مسلمین کے اور مسلم کی شرح مین لکھا ہے جو اس کو خوب تفصیل سے دلائل سے قول ابن صلاح کو اور اوسکے مبنی کو باطل کیا ہے اور اچھی طرح سے تخصیص اور تعیین مذاہب اربعہ کو اوپر ثابت کیا ہے

علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ بل یقلدون من بعدھم الذین سبروا ووضعوا ودونوا وعلی ہذا
ماذکر بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم وتقیید مسائلہم وتخصیص عمومہا
ولم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم وہو صحیح انتہے اور وہ جو کلام بحر العلوم کا مؤلف معیار
شرح مسلم سے نقل کیا ہے حال اوسکا سنو کہ بحر العلوم موافق بیان ماتن کے شرح مسلم مین
فرماتے ہین کہا امام نے اجماع کیا محققین نے اوپر منع عوام کے تقلید صحابہ سے اسواسطے
کہ صحابہ کے کلام سے نکالنا حکم کا اکثر ساتھ تنقیح اور تحقیق کے ہوتا ہے اور یہ امر عوام سے ممکن
نہین انپر واجب ہے کہ اتباع کرین اون مذہبونکا جنمین خوب تعمق اور تبویب اور تہذیب مسائل
اور جمع علل اور تفریق دلائل اور تفصیل اجمال اور تحقیق اقوال ہوگئی ہے اور اسی اجماع پر مبنی کیا ہے
ابن صلاح نے منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسواسطے کہ یہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب
مین پائی نہین جاتی اور اسمین ایک شبہہ ہے وہ یہ کہ قرافی مالکی نے کہا ہے کہ منعقد ہوچکا ہے
اجماع اوپر اس بات کے کہ جو شخص مسلمان ہو تو اوسکو جائز ہے کہ جس عالم کی چاہے تقلید کرے
بغیر ممانعت کی اور اجماع کیا صحابہ نے اوپر اس بات کے کہ جو شخص فتوے پوچھے ابوبکر و عمر رضی اللہ
تعالے عنہما سے تو اوسکو جائز ہے کہ فتوے پوچھے ابوہریرہ اور معاذ بن جبل سے اور سوا انکے
اور عمل کرے انکے قول پر بغیر انکار کے پس جسکو دعوے ہو اوٹھانے ان دونون اجماعون کا
تو بیان کرے اور دلیل لائے انتہے ترجمہ ملخصاً اقول وبعونہ سبحانہ اول واصول یہ جو قرافی
مالکی نے پہلا اجماع نقل کیا ہے خلاف ہے نقل اکثر ثقات کے بلکہ یہ مسئلہ اختلافی ہے
درمیان محققین اور مجتہدین کے اگر اجماعی ہوتا تو علماے محققین اوسمین اختلاف کیونکر کرتے
علماے حنفیہ کے وہ اقوال اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے جو گذر چکے انسے مخالفت اس
اجماع ادعائی کی ظاہر ہے اب چند شافعیہ کے اور اقوال سنو امام غزالی فرماتے ہین جب مرید
تقلید کو کسی کا ائمہ مجتہدین مین سے فضل معلوم ہو اور مجتہدون پر تو اوس شخص کو تقلید مین اختیار
نہین بلکہ واجب ہے کہ صاحب فضل ہی کی تقلید کرے اور اگر فضل معلوم نہو تو البتہ تخییر ہے اور
ایک قوم نے کہا علما سے کہ لازم ہے مرجحات فضل کی قال السید السمہودی فی العقد الفرید
اذا تعدد من یصلح للتقلید فہل یلزم مریدہ ان یجتہد فیسأل اعلمہم وجہان قال ابن شریح

شرح مسلم الثبوت قال الامام الجمہور المحققون علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ رضوان اللہ تعالے علیہم فان اقوالہم قد تحتاج الی تخریج الحکم منہا الی تنقیح وتحقیق لما فی السنۃ والقصد العوام علیہم بل یجب علیہم اتباع الذین سبروا ووضعوا ودونوا وبوبوا علی حدۃ فتنوا بہا مسائل کل مسئلۃ وفتحوا کل مسئلۃ من جمیع جہاتہا وجمعوا الجامع وفرقوا الفارق وعللوا وردوا کل مسئلۃ

مسئلہ علی العوام تقلید اعیان الصحابۃ یعنی یجب علی العوام تقلید من بعدہم لعلم نفس الاعیان الصحابۃ وعلیہ ابن الصلاح منع التقلید غیر الائمۃ الاربعۃ لانضباط مذاہبہم وتقیید مسائلہم وتخصیص عمومہا ولم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم وہو صحیح انتہی ترجمہ الامام الاعظم ابو حنیفۃ الکوفی والامام مالک والشافعی والامام احمد رحمہم اللہ تعالے وجزاہم عنا احسن الجزاء لان ذلک الذی کور لم یدر فیہ

نعم واختارہ ابن کج والقفال لانہ یسہل علیہ ہذا القدر من الاجتہاد واصحہما عند الجمہور انہ تخییر فیسأل
من شاء لان الاولین کانوا یسألون علماء الصحابۃ رضی اللہ تعالے عنہم مع تفاوتہم فی العلم والفضل
ویعملون بقول من شاؤا من غیر نکیر وقال الغزالی وان اعتقد احدہم اعلم لم یجز ان یقلد غیرہ و
ان کان لا یلزمہ البحث عن الاعلم اذا لم یعلم اختصاص احدہم بزیادۃ علم قال فی زوائد الروضۃ ہذا الذی
قالہ الغزالی قد قال غیرہ ایضا وہو وان کان ظاہرا ففیہ نظر لما ذکرنا من سؤال آحاد الصحابۃ رضی اللہ
تعالے عنہم مع وجود افاضلہم الذین فضلہم متواتر وقد منع ہذا وعلی الجملۃ المختار ما ذکرہ الغزالی فعلی ہذا
یلزمہ تقلید اورع العالمین واعلم الورعین وان تعارضا قدم الاعلم علی الاصح انتہے وقال العلی
القاری فی رسالتہ المصنفۃ فی بیان جواز الاقتداء بالمخالف من اسلم او تاب عن المعاصی والتزم
احکام الشرع فلہ ان یختار من المذاہب ای مذہب شاء اذا تعدد المجتہدون فی البلد علی
قول من جوز تقلید المفضول مع وجود الافضل واما علی قول من عین تقلید الفاضل وہو الاحوط فعلیہ
ان یبحث ویتبع الفاضل انتہے پس دعوے کرنا اجماع کا تخییر پر اس محل میں باوجود اختلاف
اتنے مجتہدین اور محققین کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہ جو قرافی نے کہا ہے کہ زمانہ صحابہ میں اجماع
ہو چکا ہے اسبات پر کہ جو کوئی فتوے پوچھے ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالی عنہما سے تو اوسکو جائز ہے
کہ بعد اوسکے فتوے پوچھے ابی ہریرہ اور معاذ ابن جبل سے بغیر انکار کے تو جواب اسکا اولاً
یہ ہے کہ اجماع قولی تو صحابہ کا اس مضمون پر ثابت اور منقول نہیں ہے اور مجرد سکوت اور عدم انکار سے
اگر اجماع سکوتی قرار دیا جاوے تو یہ امر محل نظر ہے اسلئے کہ مجرد سکوت سے اجماع سکوتی منعقد نہیں ہوتا
جبتک کہ قرائن رضامندی کے ساتھ مقترن نہو جائز ہے کہ سکوت بغیر قرائن رضا کی بجہت مہابت
قائل کے یا تقرر خلاف کی یا اور کسی مصلحت کے ہو قال التفتازانی فی التلویح وقد یکون لسکوت
المجتہد للتأمل وغیرہ کاعتقاد حقیۃ کل مجتہد او کون القائل اکبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار
الخلاف حتی لو حضر مجتہد الحنفیۃ والشافعیۃ وتکلم احدہم بما یوافق مذہبہ وسکت الآخرون لم یکن
اجماعا ولا یحمل سکوتہم علی الرضا لتقرر الخلاف انتہے پس ما نحن فیہ میں جائز ہے کہ عدم انکار
صحابہ کا اسپر اس جہت سے ہو کہ مذاہب مجتہدین صحابہ مدون اور حوادث واردہ کو حاوی
نتھے تو اگر مستفتین کو مقید کیا جاتا ساتھ استفتا بعض صحابہ کے تو حرج عظیم واقع ہوتا اور حوائج

فی الحاشیۃ قال القرافی
انعقد الاجماع علی ان
کل شیء من احکام من
فی زمن الصحابۃ
امیر المومنین فلان الحنفی
الامام زید معاذ ابن جبل
وغیرہما ولیس لغیرہم
الا اجماعین فعلیہ السلام انتہی

مقلد مستفتی کی اصلا نہ برآتین بخلاف زمانہ مجتہدین اربعہ کی کہ مذاہب انکے حوادث مستفتین کو کلیۃً یا جزئیۃً حاوی ہین پہر ایسے عدم انکار سے اجماع سکوتی کیونکر منعقد ہوگا اور ثانیاً اور بتقدیر تسلیم اجماع کے ہم کہتے ہین کہ یہ اجماع صحابہ کا بجہت ضرورت کے اور مخصوص تہا ساتہ زمانہ صحابہ کے اعنی صحابہ نے جب دیکہا کہ مذہب ہر ایک صحابی کا بجہت عدم تدوین اصول اور ضبط حوادث کے واسطے حوائج مستفتین اور حوادث لاتقفی کے کافی نہین ہوتا تو اس ضرورت سے انکار نکیا اور اس بات کے کہ مستفتے باوجود حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالے عنہما کے ابی ہریرہ سے مسئلہ پوچہتے اب یہ اجماع ضروری مخصوص متعدی طرف زمانہ مجتہدین آخرین کے جسمین ضرورت مذکورہ متحقق نہین ہے نہین ہوسکتا قال الشیخ العلامۃ شرف الاسلام ابی فتح البغدادی الشافعی فی کتاب الوصول واما قولہم ان الصحابۃ ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل منہم من الاصول والقواعد ما یفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالے بتلک الفضیلۃ واتاح لمن جاء بعدہم بفضیلۃ تہذیب الاصول وتفریع المسائل ولان الصحابۃ ما کان بعضہم علے بعض تفاوت فی الاجتہاد بل کانوا فی الاجتہاد سواء فلہذا لا یجب علیہم تعیین المقلدین انتہے پس یہ جو بحر العلوم موافق حاشیہ منہیہ مسلم کے فرماتے ہین فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام یعنی باطل ہوا ساتہ ان دونون اجماعون کے قول منقول امام کا انتہے ساقط ہوا اس لئے کہ دونون اجماع ادعاے قرافی کے باطل ہوے والمتفرع علی الباطل باطل اور یہ جو بحر العلوم نے کہا وقولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال یلزم تعارض الاجماعین الخ یعنی لفظ اجمع المحققون سے وہ اجماع مصطلح جو حجۃ ہے شرعیہ نہین مفہوم ہوتا تا لازم آجاے تعارض اجماعین کا انتہے اگر اس سے مراد یہ ہے کہ اجمع المحققون کا لفظ اجماع اصطلاحی مین نص صریح نہین ہے بلکہ محتمل ہے کہ اس سے مراد اجماع اصطلاحی لیا جاوے اور محتمل ہے کہ اتفاق محققین کا سوا اجماع اصطلاحی کے مراد ہو تو مسلم ہے لیکن جسوقت کلام ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہما سے تصریح ساتہ اجماع اصطلاحی کے نقل کردی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کلام مین محققین عبارت ان مجتہدین سے ہے جنکا اجماع حجۃ شرعیہ ہوتا ہے اور احتمال دوسرا باقی نرہا اور اگر مراد یہ ہے کہ لفظ اجمع المحققون سے

فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام وقولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال یلزم تعارض الاجماعین بل یکون منکرا اعنی احد الاجماعین ویکون اجماع المحققین یقال اجمع المحققون علی کذا

بحسب لغۃ اور عرف کے اجماع اصطلاحی مراد لے ہی نہین سکتے تو یہ امر ممنوع بلکہ غلط صریح
ہے کما لا یخفٰی علی المتفطن اور ما نحن فیہ مین دعوے اجماع جو قرافی نے کیا تہا بطلان
اوسکا بخوبی واضح ہو چکا اب نہ باقی رہا مگر اجماع منقول امام رازی اور ابن الہمام اور ابن نجیم
وغیرہم کا پس احتمال تعارض اجماعین کا کہ ہمکو وہ بہی مضر تہا صورت واقعہ مین ہو ہی
نہین سکتا اور یہ جو بحر العلوم فرماتے ہین ثم نے کلامہ خلل آخر وہو ان التبویب لا دخل لہ
فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم مراد الصحابی عمل والا سأل عن مجتہد آخر انتہے عجیب
بات ہے اسواسطے کہ قائل کلام مذکور نے تبویب اور تفصیل کو موقوف علیہ تقلید مقلد کا نہین
گردانا کہ تم یہ کہو کہ تبویب کو دخل تقلید مقلدین نہین ہے البتہ اوس قائل نے مجموعہ امور پر
حکم صحۃ تقلید مرتب کیا ہے بعضے اس امور سے وہ ہین کہ تقلید بغیر اوسکے ممکن نہین جیسے
تنقیح مسائل اور ضبط کلیات حوادث اور بعض وہ ہین جنکو استحساناً تقلید مین دخل ہے جیسے تبویب
اور تفصیل اور بہت ظاہر ہے کہ جسوقت باب باب مسائل کے اور فصل فصل حوادث کی علیحدہ
ہوگی تو مقلدین کو تقلید مین پریشانی اور کاوش تفحص حکم حادثہ کی بہت کم پڑیگی اور اگر مسائل پریشان
بغیر ضبط ابواب اور فصول کے ہونگے تو مقلدین کو تفحص احکام مین بہت دشواری ہوگی بلکہ بہت
مسائل مل ہی نسکین گے پس دخل استحسانی کا انکار شان محققین سے بہت بعید ہے اور دخل
موقوف علیہیت کا دعوے قائل نے بہ نسبت تبویب اور تفصیل کے کیا نہین اور بہی یہ جو
کہتے ہین کہ اگر مقلد مراد صحابی کو سمجہ گیا تو عمل کریگا اور اگر نہ سمجہا تو اور مجتہد سے پونچہیگا تو ہم اسکے
جواب مین کہتے ہین کہ دوسرے مجتہد کے کلام مین وہ تفصیل جس سے مقلد کے فہم مین
مسئلہ آجاے ہے یا نہین اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تفصیل کو تقلید مقلدین واسطے سمجہنے
مراد مجتہد کے دخل ہوا اور اگر نہین ہے تو جسطرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام بجہت عدم تفصیل کے نہین سمجہا
تہا اوسیطرح مجتہد ثانی کا بہی نہ سمجہیگا پہر محتاج ہوگا طرف بیان مجتہد ثالث کے اور اوسمین بہی یہی
کلام ہے وہلم جرا فیلزم التسلسل وینتہی الی التفصیل وفیہ المطلوب اور بہی یہ پونچہہ لینا دوسرے
مجتہد سے جب ہو سکتا ہے کہ ایک زمانہ مین مجتہدین چند موجود ہون اور اگر ایسا نہو تو بغیر
تفصیل کے کلام مجتہد مین تقلید نہو سکے گی اور جسوقت حکم کیا گیا وجوب تقلید اون مجتہدین کا

فی کلامہ خلل آخر وہو ان التبویب لا دخل لہ فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم مراد الصحابی عمل والا سأل عن مجتہد آخر انتہے

جنکے مذاہب مبوب اور مفصل اور منقح اور مہذب ہین اور وہ منحصر ہین ائمہ اربعہ مین تو کوئی تکلیف
تلاش اور تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ کہ یہ امور اکثر مقلدین پر بہت
عسیر ہین نہ پڑیگی اور یہ جو بحر العلوم نے کہا ثم فی کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون ایضا بذلوا
جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ انتہی یعنی اور مجتہدین نے بہی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین تحقیق مسائل
دین مین اور استنباط احکام مین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ ہے پہر اونکو لائق تقلید نہ ٹہرانا کمال
بے ادبی ہے ساتہ اکابر دین کے مین کہتا ہون اور مجتہدین کی بذل کوشش اور سعی فی الدین کا
انکار کسنے کیا اور ائمہ مجتہدین کو برا کون کہتا ہے مانعین جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ نے تو اس سبب سے
منع کیا ہے کہ اور مجتہدین کے مذاہب مدون بطور تبویب اور تنقیح وغیرہ کے جو یہ امور واسطے
تقلید مقلد کے ضروری ہین نہین ہین اور بہی کثرت مجتہدین صالحین للتقلید کے بعد زمانہ ائمہ
اربعہ کے نہین رہی کہ اگر بعض کے مذہب مین کوئی امر نہ سمجہتا تو دوسرے مجتہد کیطرف رجوع
کرتا اور مذاہب ائمہ اربعہ مین سب امور محتاج الیہ تقلید مقلد کے موجود ہین پس تقلید انہین کی متعین
چنانچہ تعلیل ابن صلاح کی جو نقل کی ہے علامہ سمہودی نے عقد فرید مین صراحۃً اسپر دال ہے
اور وہ یہ ہے لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم فعنہ فتاوی
مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا او انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتناع التقلید اذ التعذر
الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم انتہی اب غور کرو کہ ہمین انکار بذل سعی مجتہدین آخرین کا اور بے ادبی
ساتہ اونکے کہان ہے اور بہی ثبوت اجتہاد اور بذل جہد سے یہ کب لازم آتا ہے کہ حقیقت مین
یہ مجتہد اجتہاد مین کامل اور اسکے بذل جہد سے امور ضروریہ تقلید کا ثمرہ حاصل ہو البتہ اگر مذہب کسی مجتہد کا
منتشر ہو درمیان محققین منصفین صالحین کے اور وہ محققین اسقدر ہون کہ کلام اونکا لغویت اور کذب پر
محمول نہو سکے اور وہ سب قول کرین اسبات کا کہ اس مذہب مین مثلا امور ضروریہ تقلید کے موجود ہین
تو یہ امر ثابت ہوگا والا فلا اور اجتماع ایسے محققین کا سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر پایا
نہین جاتا اور متفطن منصف پر ظاہر ہو چکا ہوگا کہ یہ کہنا کہ جس کسی نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہے
تو اسی نظر سے منع کیا ہے کہ کوئی روایت اونکے مذہب کی محفوظ نہین رہی اور اگر کوئی روایت صحیحہ
اونکے مذہب کی ملجائے تو عمل کرنا اوسپر جائز ہے الخ مجرد تخمین ہے اسواسطے کہ جسوقت خود منع

شرح کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون ایضا بذلوا جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ وانکار سعیہم مکابرۃ وسوء ادب فاحش انتہی

کرنیوالے جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے مثل امام الحرمین اور ابن صلاح وغیرہم من المحققین کے علت
منع کی عدم تدوین اور ضبط ابواب وغیرہ بیان کرتے ہین کما نقلنا سابقاً پس احتمال عدم وجدان
روایات صحیحہ کو علت منع گردانا تو وہم صرف ہے وکذلک ما یترتب علیہ پس اگر کسی کو
ایک روایت صحیحہ مذہب سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالے کی مثلاً ملجائے تو نہین معلوم
کہ اسکا مطلق مقید اور اوسکا عام مخصوص ہوا ہے یا نہین یا رجوع صاحب مذہب کا اس
روایت سے ہوا ہے یا نہین اگر تداول ایدی اہل تحقیق کا اوس روایت مین اور شہرہ اسکا بلکہ
اکثر روایات مذہب سفیان ثوری کا درمیان فحول علما اور محققین اہل دیانت کے ہوا ہوتا جسطرح مذاہب
ائمہ اربعہ مین یہ امر متحقق ہے تو یہ احتمالات اوٹھہ جاتے اور روایت مذکورہ قابل عمل ہوتی اور مجرد
وجدان اسکا صحت عمل کیلئے کافی نہین اور یہ جو بحر العلوم نے فرمایا الا ترے ان المتاخرین افتوا بتحلیف
الشہود اقامۃ لہ مقام التزکیۃ علی مذہب ابن ابی لیلے انتہے معلوم نہین کہ کون سے متاخرین نے
تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کرکے فتوے دیا ہے کتب مستعملہ مذہب حنفی مین مثل ہدایہ
اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور در مختار اور شامی اور قاضی خان اور عالمگیری اور درر غرر
اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ کے ہر چند تلاش کیا گیا کہین اثر اسکا نپایا بلکہ اکثر جگہہ مخالف اسکے
دیکھنے مین آیا قال فی الدر المختار فی کتاب الشہادات لو علم الشاہد ان القاضی یحلفہ ویعمل بالمنسوخ
لہ الامتناع عن اداء الشہادۃ لانہ لا یلزمہ انتہے بزازیہ وقال فی کتاب القضاء امر السلطان انما ینفذ
اذا وافق الشرع والا فلا اشباہ من القاعدۃ الخامسۃ وفوائد شتے فلو قضاتہ بتحلیف الشہود وجب علی
العلماء ان ینصحوہ ویقولوا لہ لا تکلف قضاتک الی امر یلزم منہ سخطک او سخط الخالق تعالی انتہے
وہکذا فی اکثر الکتب پس اول تو یہ کلام مولانا کا مخالف کتب معتبرہ مشہورہ فقہ حنفی کی ہے دوسرے
یہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت ہم کہتے ہین کہ یہ کیونکر معلوم ہوا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے
پر فتوے دیا ہے جائز ہے کہ کوئی روایت ہمارے ائمہ حنفیہ سے بھی موافق مذہب ابن
ابی لیلے کے پائی گئی ہو تیسرے یہ کہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے ہی پر
فتوے دیا ہے لیکن یہ فتوے دینا انکے مذہب پر بجہت وقوع ضرورت کے ہے اسلئے
کہ اس زمانہ مین تزکیہ مین اثارۃ فتنہ اور اشاعۃ شناعت شہود ہوتی ہے اور شاہد

مزکی اور معدل بہت کمیاب ہے پس اگر شرط تزکیہ کو بحال رکھا جاوے تو بھی تباغض اور تحاسد
کثیر برپا ہو اور بھی باب شہادت مسدود ہو جاوے بسبب نپایا جانے شاہد مزکی کے لہذا
مذہب ابن ابی لیلے پر فتوے تجویز کیا اور اسکا ہم بھی قول کرتے ہین کہ وقت وقوع ضرورت
شرعیہ معتبرہ کے فتوے دینا اوپر قول مجتہد آخر کے درست ہے کما ہو مصرح فی کتب الفقہ اور
متنازعہ فیہ تو یہ بات تھی کہ بلا وقوع ضرورت تقلید مختار ایک امام کی چھوڑ کر دوسرے امام کی تقلید
درست ہے یا نہین اور بھی صریح کلام مولانا بحر العلوم کا اس امر پر دال ہے کہ بالذات صلوح
تقلید مین سب مجتہدین یکسان ہین اور اسی امر کو براہین سے ثابت کرتے ہین جسمین ہمنے اسقدر
بسط و کلام کیا ہے اور بجہت عروض عوارض کے تعیین تقلید بعض دون بعض کے مولانا بھی
تسلیم کرتے ہین پس مقصود ہمارا بھی یہی ہے اور تحقیق مولانا مین اور ہمارے بیان مین منافات
نہین غایت یہ ہے کہ مولانا نے تعیین تقلید بعض کی بجہت فقدان روایات صحیحہ کے کی
اور ہمنے بجہت ضبط ابواب و فصول و تنقیح و تہذیب وغیرہ کے یا بسبب تحقق اجماع مرکب
اوپر بطلان ماسوا مذاہب اربعہ کے اور جو کلام تحقیق بحر العلوم مین کیا گیا یہی کلام ہے تحقیق
صاحب مغتنم الصول مین فاندفع الکلامان وثبت ما ادعیناہ بفضل اللہ سبحانہ وعلیہ التکلان اور
جب دعوے اجماع قرافی مالکی کا ضمن رد کلام بحر العلوم مین باطل ہوا پس جواب باصواب
مولف تنویر کا پایہ ثبوت کو پہونچا اور وہین ہفوات مولف معیار کا اوپر اذکیاء منصفین کے
واضح ہوا **اقولہ** یہ چوٹ ہے مولوی اسمعیل صاحب پر الخ **اقول** نہ مولوی اسمعیل پر چوٹ ہے
اور نہ کسی مسلمان پر بلکہ احقاق حق ہے اور دفع کرنا ہے طعنہ اور اعتراض کا ائمہ دین سے
اور اوٹھانا تہمت شرک کا ہے اکابر مجتہدین سے اسواسطے کہ سو مجتہدین مطلقین کے ہزارون
اکابر دین اور علماء مجتہدین مذاہب مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن
بن زیاد اور طحاوی اور کرخی وغیرہم متبعین مذہب حنفی اور اسیطرح متبعین مذاہب باقیہ سب
اپنے اپنے مجتہدین کی تقلید کرتے چلے آتے ہین اور تقلید جو عرف فقہا اور اصولیین مین متبادر
اور مشتہر ہے وہ یہی تقلید غیر مجتہد مطلق کی ہے واسطے مجتہد مطلق کے پس اگر یہ تقلید مشتہر
جس معنی کر کے یہ سب علماء دین اور فقہاء مجتہدین اوسکے مرتکب تھے اور ہین شرک ٹھہرے

توہزارون بلکہ لاکھون ائمہ ہدے اور عمائد ملت مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم مشرک ہوجائینگے
نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور ان ائمہ دین اور جماعت مجتہدین کا مشرک ٹھہرانا اور انپر ساتہ وجوہ
باطلہ کے الزام کفر کرنا کام ہے جاہل سفیہ کا اسیواسطے مولف تنویر نے قائل اس کلام کو
جاہل کہا ہے اور شان مولوی اسمعیل سے یہ امر بہت مستبعد ہے کہ ایسی تہمت یعنی اوپر
جماعت ہادین مہتدین کے کرین جز این نیست کہ کسی جاہل سفیہ نے اونکی طرف نسبت اسکی
کی ہے اور بالفرض اگر انہون نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور کوئی مجتہد مقبول نہ تہے کہ اونکا کلام
حجت ہو ہر عاقل جانتا ہے کہ یہ بات جہالت کی ہے اگرچہ قائل اوسکا صالح اور عالم ہو پس
ابلہ فریبی کرکے بلا غور کلام مولف تنویر کو چوٹ ٹھہرانا اور حمقاے معظمین مولوی اسمعیل اول و ہلہ
مین شغف مین لانا خود زمرہ حمقا مین داخل ہوجانا ہے ومن اللہ سبحانہ العصمۃ اگر بغور دیکھو تو کلام
مولف معیار کا اس جگہہ چوٹ ہے اوپر تمامی ائمہ دین اور صلحاء مجتہدین مذاہب اربعہ کی اور شرک
اور کافر قرار دینا ہے انکا اب پہلے حال مقدمہ ممہدہ مولف معیار کا سنو اور غلطی اوسکی معلوم
کرو بعد اسکے کلام اصل مسئلہ مین کیا جائیگا یہ جو مولف معیار نے مقدمہ مین کہا ہے کہ معنی تقلید کے
اصطلاح اہل اصول مین یہ ہین کہ مان لینا اور عمل کرلینا ساتہ قول بلا دلیل اوس شخص کے جسکا قول حجت
شرعی نہین انتہے باآنکہ اسمین لفظ بلا دلیل کو صفت قول کی ڈالا ہے یعنی مان لینا قول کا ایسا
قول جو بلا دلیل ہے اور وہ قول اوس شخص کا ہے کہ اوسکا قول حجت شرعیہ نہین ہے اور یہ امر کلام
منقول عقد فرید اور مغتنم الحصول سے مفہوم نہین ہوتا بلکہ بلا دلیل متعلق ہے عمل کا یعنی عمل کرنا
بغیر تفحص سبب وجوب عمل کے اور اقامت برہان کے ساتہ قول اوس شخص کے جسکا قول احدی الحجج
الشرعیہ نہین ہے وعبارتہ ہکذا حقیقۃ التقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج الاربعۃ الشرعیۃ بلا حجۃ
منہا انتہے اور بہی امر ظاہر ہے کلام صاحب مسلم اور بدیع الاصول وغیرہم سے کہ بلا دلیل قید
عمل کے ہے نہ صفت قول کے قائل کو مفید نہین ہے اسلئے کہ خود کلام منقول اوسکے سے یہ بات
ثابت ہے کہ مشتہر اور معروف درمیان اکثر اہل اصول کے یہ ہے کہ عامی مقلد ہے مجتہد کا پس اتباع
عامی کا واسطے مجتہد کے تقلید قرار پایا اور بنا کلام کے اوپر متبادر اور معروف کے چاہیئے نہ یہ کہ
معنی غیر معروف مراد لیکر مخاطبین عوام کو خبط اور شکوک مین ڈالین قال العلامۃ البہاری فی مسلم الثبوت

التقليد العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد من مثله فارجع الى النبي عليه السلام او الى الاجماع ليس منه وكذا العامي الى المفتي والقاضي الى العدول لايجاب النص ذلك عليهما لكن اعرف على ان العامي مقلد للمجتهد قال الامام وعليه معظم الاصوليين انتهى وهكذا في بديع الاصول وغيره يہانتک حال مقدمہ ممہدہ کا بیان ہوچکا اور غلطی اوسکی کہدی گئی تا امر متفرع اوپر اوسکے بالکل ہوجاے وسیجی تفصیلہ فی المقصود اب یہ جو مؤلف نے کہا کہ تقلید مجتہدون کی عالم بالحدیث و بالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سے یا حدیث سے اوس مسئلہ معلومہ مین نچاہیے انتہے کلام ہے بیحاصل اور موجب ہی کمال افساد کا دین مین اسواسطے کہ ہم پوچھتے ہین کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن سے کیا مراد ہے اگر مجتہد مراد ہے خواہ مبحث خاص اور مسئلہ معینہ مین ہو یا جمیع مسائل مین تو سچ ہے کہ مجتہد مطلق کو جو جمیع مسائل مین مجتہد ہے تقلید اور کسی کی نچاہیے اور مجتہد فی بعض المسائل کو بعض کے نزدیک جمیع مسائل مین تقلید ضروری ہے اسلئے کہ اجتہاد فی بعض المسائل ان بعض کے نزدیک معتبر نہین ہے اور بعض کے نزدیک سوا اون مسائل کے جنمین یہ شخص مجتہد ہے اور سب مسائل اجتہادیہ مین تقلید واجب ہے اور مرجح عند المحققین یہی قول اخیر ہے قال السید السمہودی فی العقد الفرید التقليد قبول قول الغير بان يعتقد من غير معرفة دليله فاما مع معرفة دليله فلا يكون الا المجتهد لتوقف معرفة الدليل على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عن المعارض ومعرفة السلامة عنه متوقفة على استقراء الادلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد ومن لم يوجب البحث عن المعارض واكتفى بمجرد معرفة الدليل كمن اجاز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فلم يكتف بمعرفته من غير مجتهد اذ لا وثوق بمعرفة غيره في الادلة الظنية ويجب التقليد على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق عاميا محضا او غيره ولو بلغ رتبة الاجتهاد في بعض مسائل الفقه او بعض ابوابه كالفرائض في ما لا يقدر على الاجتهاد فيه بناء على القول بتجزي الاجتهاد وهو الراجح وقلد مطلقا بناء على المرجوح وهو انه لا يتجزى انتہے لیکن قائلین وجوب تقلید مجتہدین پر خواہ مجتہد مطلق ہون یا مجتہد فی بعض المسائل مسائل مقدورۃ الاجتہاد مین حکم وجوب تقلید نہین کرتے ہین پس یہ کلام اونکو مضر نہوا اور اگر مراد عالم بالحدیث اور بالقرآن سے یہ ہے کہ ترجمہ وغیرہ حدیث وقرآن کا اساتذہ سے سنکر اور کتب دیکھکر جان لیتا ہے اور رتبہ اجتہاد

مجتہدون کی عالم بالحدیث و بالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سے یا حدیث سے اوس مسئلہ معلومہ مین نچاہیے مثلاً جیسے عالم بالحدیث و بالقرآن کو معلوم ہو کہ پانچ وقت کی نماز فرض ہے تو پھر اوس کو اس مسئلہ مین تقلید کسی مجتہد کی نچاہیے بلکہ اس وقت

تقلید رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر ضرور ہے

کو جمیع واقعات اجتہادیہ مین یا بعض مین نہین پونہچا تو اُسپر تقلید مجتہد کی واجب ہی یہ کلام
باطل کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن کو مسئلہ معلومہ مین تقلید مجتہد کی نہ چاہیے کما نقلنا
عن السید السمہودی آنفاً وقال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالماً یلزمہ التقلید فیما
لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التجزی ومطلقاً علی نفیہ وہکذا فی شرحہ لبحر العلوم وقال فی
بدیع الاصول والمستفتی ان کان مجتہداً فقد سبق او عامیاً او محصلاً لعلم معتبر فوظیفتہ الاتباع
علی المختار انتہی وقال العلی القاری فی رسالتہ المعمولۃ فی جواز الاقتداء بالمخالف مذہباً قالوا
الواجب علی المقلد المطلق اتباع مجتہد فی جمیع المسائل فلا یجوز لہ ان یعمل فی واقعۃ الا بتقلید
مجتہد ای مجتہد کان واما اذا کان فی البعض اختلف انتہی اور یہ کہنا کہ آیہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ اس بات کو چاہتی ہی کہ سوال اور تقلید وقت لاعلمی کی واجب ہے
اور عالم بالحدیث والقرآن بے علم نہین ہی کہ تقلید کرے ساقط ہی اسواسطے کہ احکام اجتہادیہ
کو سوا مجتہد کے مقلدین مین سے کوئی نہین جانتا اور کچھ ترجمہ وغیرہ قرآن شریف اور حدیث کا
اگر حاصل کیا تو یہ جاننا نزدیک اہل شرع کے ایسا معتبر نہین ہی کہ اُسپر علم وقائع اجتہادیہ کا
بطرز استنباط متفرع ہو کما ظہر من کلام السید السمہودی والعلامۃ البہاری وصاحب البدیع
وغیرہم اور معنی آیہ کریمہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِیْ جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ
اللّٰهِ مِنْ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیْرٍ کے یہ ہین کہ جس وقت تجکو دین حق معلوم ہوگیا اور بعد اُسکے دین حق
چھوڑکر اہوا اور بدع یہود اور نصاری کا اتباع کریگا تو موجب ناراضی حضرت حق سبحانہ کا ہوگا
اور اللہ تعالی اس صورت مین نصرت اور معاونت نفرمائیگا قال الزمخشری فی الکشاف
وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ ای اقوالہم التی ہی اہواء وبدع بَعْدَ الَّذِیْ جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ
ای من الدین المعلوم صحتہ بالبراہین الصحیحۃ انتہی وقال فی النیشاپوری وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ
ای شہواتہم وآراءہم الباطلۃ المنسوخۃ بعد مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ بامر الدیانۃ لوضوح البراہین وسطوع
الدلائل انتہی اب غور چاہیے کہ اس آیہ سے یہ کب معلوم ہوتا ہی کہ عالم بالحدیث والقرآن جو مجتہد نہین
ہین اور علم اُسکا شرع الہی مین ایسا معتبر کہ عمل اُسپر کیا جاوے نہین اُسکو تقلید کسی مجتہد
کی نچاہیے البتہ یہ امر اگر بہ نسبت مجتہدین کے کہا جاوے تو ممکن ہی کہ علم انکا شرع مین قابل

قبول اور لایق عمل ہے اور دوسرے یہ کہ اجتہاد مجتہدین کا بدعت اور ہوا خہین کہ تقلید
کرنا عالم بالحدیث کے واسطے مجتہدین کے اتباع ہوا اور بحکم آیہ کریمہ ممنوع ہو افسوس کی
بات ہے وہ نصوص جو شناعت بدع اور اہوای یہود اور نصاری پر دال ہون وہ محمول کیجاوین
حق مجتہدین مین اور نہی صریح جو وارد ہی اتباع بدع اور اہوای یہود و نصاری سے وہ مصروف کیجاوین
طرف تقلید مجتہدین کے واسطے ترجمہ جاننے والون قرآن و حدیث کی اور اسپر کوئی برہان بہی قایم نہو
جب مرتبہ فہم علما کا یہ ٹھہرا تو عوام الناس مقلدین انکے کیا کچھ کہین گے اور آیہ کریمہ فبشر عباد
الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ الخ جو دال ہے اوپر مدح مجتہدین کے اور ناقدین ممیزین
احکام کے اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ بمجرد ترجمہ جاننے حدیث و قرآن کے حاجت تقلید نہیں
رہتی قال العلامۃ الزمخشری فی الکشاف الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ الذین
اجتنبوا او اناب الاغیرہم وانما ارادہم ان یکون مع الاجتناب والانابۃ علی ہذہ الصفۃ فوضع المظہر
موضع الضمیر وارادہ ان یکونوا نقادا فی الدین یمیزون بین الحسن والاحسن والفاضل والافضل
فاذا اعترضہم امران واجب وندب اختاروا الواجب وکذلک المباح والمندوب حرصا علی
ما ہو اقرب عند اللہ واکثر ثوابا ویدخل تحتہ المذاہب واختیار اثبتہا علی السنک واقواہا عند السبر
وانبہا دلیلا وامارۃ وان لا تکون فی مذہبک کما قال القائل ولا تکن مثل عیر قید فانقادا یرید المقلد انتہی
یعنی وہ لوگ جو سنتے ہین قول کو پس اتباع کرتے ہین اچھی اور عمدہ کا یہ وہی لوگ ہین جنہون نے اجتناب
کیا ہی معاصی الہی سے اور رجوع کیا ہی طرف اللہ تعالی کے اور غیر اونکے نہین ہین اور مقصود اس سے
یہ ہی کہ باوصف اجتناب عن المعاصی اور انابت کے یہی ہو کہ دین مین اونکو مرتبہ تنقید اور تمیز ہو
اور اچھی بات کو بہت اچھی سی امتیاز دیسکین جیسے مثلا دو حکم اونکو پیش آئے ایک واجب
اور دوسرا مندوب تو واجب کو اختیار کرین اور یہ بات پہچانتے ہون کہ واجب مین
مندوب سے زیادہ اجر ہی اور اسیطرح حال ہی واجب اور مباح کا اور اسمین مذاہب داخل
ہین یعنی یہ حکم عام ہے واسطے مجتہدین کے اور مقلدین کے اسلئی کہ تمیز احکام موافق اپنے
اپنے مرتبہ کے اور فرق کرنا درمیان فاضل اور افضل کے ہر ایک کو انہین سے ممکن ہی پس
اس آیہ سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اسمین اتباع مذاہب کی ممانعت ہے بلکہ یہ چاہئی کہ جو کوئی

وقال اللہ تعالی فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون

اسنہ اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولوا الالباب
واولئک ہم اہل الحق واولئک ہم اہل الحدیث
اسلئے اتباع سنی اور بدعی اور ہوی

مذہب اختیار کرے تو اثبت اسکا از روی تنقیح کے اور اظہر مذاہب کا از روی دلیل کے دیکھ لے
نہ یہ کہ احسن اور افضل کو نہ دیکھے اور نابینا بنکر کسی کی تقلید کرے انتہی خلاصہ ترجمہ مع بعض توضیح
اسجگہ غور کرو کہ عالم بالحدیث والقرآن کو ممانعت تقلید سے کہاں ہے البتہ جو لوگ کہ برے
اور اچھے اور بہت اچھے مین تمیز نہین کرتے اور مذہبونکی طرح کسیکا اتباع کرتے ہین وہ
اس بشارت مین داخل ہین اور یہ مرتبہ اونکو حاصل نہین اور ممانعت تقلید سے واسطے عالم
بالحدیث والقرآن کے اسمین کیا بحث بلکہ یہ آیت موکد ہے مگر بشرط تمیز اور فہم احسن و افضل کا
خواہ عالم بالحدیث والقرآن ہو یا غیر عالم یا مجتہد ہو فی بعض الاحکام یا مقلد صرف جیسے کہ
دلالت کرتی ہے اوپر بشارت کی واسطے مجتہدین کی علاوہ یہ کہ بجہت کسی خلق کے ایک فرقہ خاص کو
بشارت دینا مستلزم وعید کے واسطے فرقہ آخری کے نہین ہوتی مثلاً کسیکو باعث سخاوت کی
بشارت ہو نجات کی تو اس سے یہ لازم نہین کہ شجاعت والونکو وعید ہو مواخذہ کا پس آیہ کریمہ
مین بشارت ہے واسطے ناقدین احکام اور ممیزین افضل و فاضل اور عالمین اور حسن کامل کے نہ یہ کہ
سوا انکے اور فرقونکے لئے وعید ہے اور اعمال انکی مردود اور منہی عنہا ہین غایۃ یہ ہے کہ اور فرقہ والے اس
بشارت سے محروم ہین اور وہ جو امام جلال الدین سیوطی سے نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ اور امام
مالک اور امام شافعی نے کسیکو تقلید اپنی صاحبین کی بلکہ ممانعت تقلید سے کی ہے انتہی برہان واضح ہے
اوپر قلت تدبر مولف معیار کی اسلئے کہ یہ ممانعت تقلید سے مخالف ہے نص قاطع فاسئلوا اہل
الذکر ان کنتم لا تعلمون کے جسکو مولف خود باب وجوب تقلید مین وقت لاعلمی کے برہان
گردان چکا ہے پس اس قول سے منع کرنا لایقین تقلید کا تقلید مجتہدین سے مخالف کرنا ہے سارے نص
صریح قرآن کے اور موافق بیان مولف معیار ہے کے داخل ہونا ہے بیچ زمرہ متبعین اہوا کے بعد وضوح حق
خالص کے کما قال اللہ سبحانہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن
وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ۔ اور ثانیاً یہ کہ تقلید بحسب حقیقت عبارت ہے عمل کرنے سے اوپر قول کسی کے ایسا
عمل کہ بغیر حجت شرع اور حکم الہی کے ہو اور تقلید مقلدین مجتہدین کے اس قسم سے نہین ہے اسلئے
کہ یہ تو بامر شرع و حکم الہی ہے اور آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ اسکے وجوب پر دال ہے بلکہ عرف
اکثر اہل اصول مین اسکو بھی تقلید کہتے ہین پس ممکن ہے کہ منع منقول ائمہ ثلثہ

جلال الدین سیوطی

مالک و ابو حنیفہ و شافعی رضی اللہ عنہم فقط لا تقلدہم حاش منہم لانہم قد نہوا عن ذلک ولم یقولوا بہ فی انتہی

سے محمول ہوا اور پر تقلید حقیقی کے نہ تقلید عرفی کے جسمین بحث واقع ہی تو یہ منع ائمہ ثلثہ کی متنازع
فیہ مین مؤلف معیار کو نافع نہوی ثالثاً یہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت نقل ہم کہتے ہین کہ منع منقول
تقلید سے محمول ہی اوپر مجتہد کی کما قال السید السمہودی الشافعی ناقلا عن الصیدلانی
وکاد ابن حزم یدعی الاجماع علی النہی عن التقلید مطلقا وحکی ذلک عن کلام الشافعی
ومالک وغیرہما قال ولم یزل الشافعی فی جمیع کتبہ ینہی عن تقلیدہ وتقلید غیرہ ہکذا رواہ
المزنی عنہ وقال الصیدلانی انما نہی الشافعی عن التقلید لمن بلغ رتبۃ الاجتہاد فاما من قصر
عنہا فلیس لہ الا التقلید انتہی اور اسیطرح کلام منقول یواقیت والجواہر کا وارد ہے
حق مجتہد مین اسلئے کہ اُسمین امام احمد سے نقل کیا ہی کہ فرماتے تھے لاتقلدنی وخذ الاحکام من حیث
اخذوا من الکتاب والسنۃ یعنی میری تقلید نکر اور نہ کسی امام کی بلکہ لی احکام کو کتاب وسنت
سے جیسے کہ مجتہدین نے لئے ہین اب دیکھو کہ یہ امر ہوگا حق مین اُس شخص کے جو لائق
اخذ احکام کے کتاب وسنت سے ہوگا اور جسکو لیاقت اخذ احکام کی کتاب وسنت سے
نہو یعنی وہ شخص مجتہد نہو اُسکو یہ امر نہین ہوسکتا اور نہ تکلیف بالمحال اور مخالف نص صریح
لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا کے ہوگی پس ایسا شخص اگر بتقلید مجتہدین احکام کو
نہ سیکھے گا تو کیا کریگا اور دین اپنا کسطرح درست کریگا۔ اور یہ قول صاحب مسلم کا العدول
عن الدلیل الی التقلید خلاف المعمول کیف وفیہ ریب وقد امرنا تبرکہ فی الحدیث المنقول انتہی بھی
اُسیکے حق مین ہی جسکو دلیل حکم کی بلاریب واضح ہوجائے اور وہ نہین ہی مگر مجتہد غایت الامر
یہ ہی کہ بر تقدیر تجزی اجتہاد کے مجتہد فی بعض الاحکام ہوگا لیکن مقلد من حیث المقلد کو دلیل
بلاریب نہین کہلتی ورنہ مقلد نرہیگا چنانچہ عبارت صریحہ مسلم کے جو پہلے مضمون اِس جملہ
منقولہ کے وارد ہے اِسپر دلالت واضحہ رکھتی ہی کما قال اختلف فی تجزی الاجتہاد
ویتفرع علیہ اجتہاد الفرضی فی الفرائض فقط فالاکثر نعم ومنہم الغزالی وابن الہمام وہو
الاشبہ وقیل لا توقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم عن دلیل الی تقلید خلاف
المعقول الخ اور یہ قول مجد الدین فیروز آبادی کا در باب عبادات اعتماد کلی بر آن کنند یعنی
برانچہ از حدیث ثابت شدہ است واز خلاف زید وعمر وغیرہ نیندیشند انتہی حاصل اسکا یہ ہی کہ

اور شیخ عبد الوہاب شعرانی یواقیت والجواہر مین فرماتے ہین وکان الامام احمد یقول لیس لاحد مع الله ورسولہ کلام لا تقلدنی ولا تقلدن مالکا ولا الاوزاعی ولا الثوری ولا غیرہم وخذ الاحکام من حیث اخذوا من الکتاب والسنۃ انتہی علی ما نقلہ فی عقد الجید اور فاضل بہاری مسلم الثبوت مین فرماتے ہین العدول عن الدلیل الی التقلید خلاف المعقول کیف وفیہ ریب وقد امرنا بتبرکہ فی الحدیث المنقول انتہی جامع الفوائد مین فرماتے ہین من یعمل بقول المجتہد بین من یعمل بقول المجتہد فہو مثاب فی الدنیا والآخرۃ بالمرتبۃ الحدیث الصحیح یعمل بالحدیث واذا وجدہ یعمل بالحدیث انتہی

جو حکم حدیث صحیح سے ثابت ہو اُسپر اعتماد چاہئے در باب عبادات اور عوام الناس کے مخالفت
کے کچھ پروا نہین اسکا مقلدین کب انکار کرتے ہین اور تقلید کرنے اور نکرنے سی اس کلام
مین کیا بحث ہے تو حکم حدیث سی عام ہے اِس سے کہ بفہم و اجتہاد اپنی ہو جیسے کہ مجتہدین کو مسائل
اجتہادیہ مین یا باجتہاد و بیان مجتہدین کے جیسے واسطے مقلدین کے اور ظاہر ہے
کلام منقول سابق سے کہ جب مسائل اجتہادیہ مین استنباط اور فہم دلیل مقلد کا قابل اعتبار
نہوا تو پھر سمجھنا اُسکا احکام کو حدیث سی بغیر تقلید کسی مجتہد کے کیونکر ہوگا پس اس کلام فیروزآبادی
سے نفی جواز تقلید کی مسائل تقلیدیہ میں ہرگز مفہوم نہوی اور یہ کلام قاضی عضد کا والمستفتی
فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ الخ صحیح ہے اور مثل کلام سابق کے مانع وجوب تقلید نہین اسلئے کہ
قائلین وجوب تقلید یہ کب کہتے ہین کہ جمیع مسائل اصول و فروع مین تقلید سب پر واجب ہے
بلکہ یہ کہتے ہین کہ مسائل اجتہادیہ مین غیر مجتہد پر تقلید مجتہد واجب ہے اور مسائل اجتہادیہ وہ مسائل
فروع ہین جو دین مین بالضرورت ثابت نہین قال فے بدیع الاصول و ما فیہ الاستفتاء
المسائل الاجتہادیۃ انتہی قال فی شرحہ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا و یخفی فیہ الظن دون
المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید و الاستفتاء علی
ما سیاتی و کذا فے علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی پس کلام قاضی عضد سے مانعت
تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین نہین سمجھی جاتی جو قائل وجوب تقلید پر حجت ہو منصفین اذکیا کو
غور چاہئے کہ مؤلف معیار کو باین فہم و دانش دعوی اجتہاد ہے اور نفی وجوب تقلید پر
مسائل اجتہادیہ مین واسطے غیر مجتہدین کے اِن ادلہ پر جو مدعا اُسکے سے مساس نہین کہتین
اعتماد ہی اور جواب کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بیچ بیان آیۃ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ
الخ کے پہلے ہم لکھ چکے اور پھر کہتے ہین کہ وضوح دلائل اور سطوع براہین علی وجہ الکمال جسکا دین
الٰہی مین اعتبار ہو سوا مجتہدین کے اور کو نہین ہوتا پس مجتہد کو تقلید اور کی نچاہئے بنا بر مذہب
مختار کے اور غیر مجتہد پر تقلید مجتہد کی واجبات حتمیہ سی ہے کما مر مفصلاً اور یہ کلام منسوب طرف
مولوی اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ کے پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یا بد اتباع ہیچ مجتہد
دران نکند بھی خاص ہی بیچ حق مجتہد کے اگرچہ فی بعض المسائل ہو اور حمل اسکا علی الاطلاق صحیح

اور علامہ عبد العلی صاحب کا معیار السعادۃ مین و ماتریدین در باب عبادات اعتماد کسی بر ان کنند یعنی بر آنچہ از حدیث ثابت است و از خلاف زید و عمر نیز التفات نکنند انتہی اور قاضی عضد شارح مختصر الاصول فرماتے ہین المستفتی التقلید و المستفتی فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ انتہی یعنی وہ مسائل جنمین کسیکے تقلید چاہئے وہ مسائل اجتہادیہ ہین نہ منصوصہ اور مولانا شاہ عبد العزیز قدس سرہ فتح العزیز مین تحت اس آیۃ کے ولئن اتبعت اہواءہم بعد الذی جاءک من العلم الآیۃ فرماتے ہین ازین آیت معلوم شد کہ وضوح دلائل و سطوع براہین تقلید تقلید باطل است زیرا کہ اتباع ہوا و بی العلم است انتہی۔ صفحہ ۱۰۶ کشف الحقائق

نہین کما ظہر من الروایات المقبولۃ سابقا علاوہ یہ کہ اس کلام مین فقط حدیث صحیح غیر منسوخ
کو ایسا برہان قوی گردانا ہے کہ قول مجتہد اُسکے مقابل مین قابل قبول نہین مانا اور یہ امر
علی الاطلاق صحیح نہین بلکہ صحت اور غیر منسوخیت کے سوا غیر معارض اور غیر مرجوع ہونا
اور سوا اُسکے اور شرائط بھی واسطے صحت عمل کے اور ترجیح کے اوپر قول مجتہد کی ضروری
ہین پس فقط حصر کرنا بیچ دو کے صحیح نہین چنانچہ علامہ ابن حجر بیان حدیث مقبول مین کہ
حدیث صحیح غیر منسوخ بھی منجملہ اُسکے ہے فرماتے ہین ثم المقبول ینقسم الی معمول بہ وغیر معمول بہ لانہ
ان سلم من المعارضۃ فہو المحکم وان عورض بمثلہ فان امکن الجمع بینہما فہو النوع المسمی بمختلف الحدیث
والا فان عرف التاریخ اولا فان عرف فہو الناسخ وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما یکون ترجیح
احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن او الاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ
والا فلا ترجیح انتہی مختصرا من شرح نخبۃ الفکر پس باطل ہوا یہ قول مؤلف معیار کا علی الاطلاق
کہ عالم بالحدیث کو وقت علم سنی مسئلہ کے نصوص سے تقلید کسی مجتہد کی نچاہئے اگرچہ قول مجتہد کا
موافق اُس حدیث کے ہو انتہی البتہ یہ بات حق مجتہدین علی الاطلاق اور حق غیر مجتہدین بیچ
احکام غیر اجتہادیہ کے صحیح ہے نہ مطلقا حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ عقد الجید مین قول
ابن حزم کو جو تقلید ائمہ مجتہدین سے منع کرتا ہے اوپر حال مجتہد کے اگرچہ بعض مسائل مین ہو اور
اوپر حال اُس شخص کے جسپر کوئی حکم شرعی بظہور بین کہل چکا ہی محمول فرماتے ہین اور موافق تحقیق
محققین کے جسکا بیان پہلے ہو چکا ہی کہ ظہور بین حکم شرعی کا واسطے غیر مجتہد کے احکام فرعیہ مین جب
ہوگا کہ وہ حکم بضرورت دین ثابت ہو کما مر من شرح بدیع الاصول وغیرہ اور عبارت عقد الجید یہ ہے
فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالی اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونہ اولیاء
وقولہ تعالی واذا قیل لہم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ آباءنا وقال لہ وما لم تقلید
فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولوا
الالباب وقال تعالی فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم
الآخر فلم یبح اللہ تعالی الرد عند التنازع الی احد دون القرآن والسنۃ وحرم بذلک الرد عند التنازع الی قول قائل

لانہ غیر القرآن والسنۃ وقد صح اجماع الصحابۃ کلہم اولہم عن آخرہم واجماع التابعین اولہم عن آخرہم
واجماع تبع التابعین اولہم عن آخرہم علی الامتناع والمنع من ان یقصد احد الی قول انسان
منہم ومن قبلہم فیاخذہ کلہ فلیعلم من اخذ بجمیع اقوال ابی حنیفۃ او جمیع اقوال الشافعی او جمیع اقوال
مالک او جمیع اقوال احمد ولا یترک قول اتبع منہم او من غیرہم الی قول غیرہ ولم یعتمد علی ما جاء
فی القرآن والسنۃ غیر صارف ذلک الی قول انسان بعینہ انہ قد خالف اجماع الامۃ
کلہا اولہا عن آخرہا بیقین الاشکال فیہ وانہ لا یجد لتقلیدہ سلفا ولا اماما فی جمیع الاعصار
المحمودۃ الثلاثۃ فقد اتبع غیر سبیل المومنین نعوذ باللہ من ہذہ المزلۃ وایضا فان
ہولاء الفقہاء کلہم قد نہوا عن تقلیدہم وتقلید غیرہم فقد حالفہم من قلدہم وایضا فما الذی
جعل رجلا من ہولاء او من غیرہم اولی بان یقلد من عمر بن الخطاب او علی بن ابی طالب وابن
مسعود وابن عمر وابن عباس او عائشۃ ام المومنین رضی اللہ تعالی عنہم فلو ساغ التقلید لکان
کل واحد من ہولاء احق بان یتبع من غیرہ انتہی انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ
واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بینا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بکذا او نہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ انتہی
لیکن جو لوگ کمال نافہمی وتعصب سے درپے تخریب دین اور طعن وتشنیع ائمہ مجتہدین اور
مومنین صالحین ہین تفرقہ درمیان مجتہد اور مقلد کے اور مسائل اجتہادیہ اور غیر اجتہادیہ کی نہین
کرتے اور فقط چند حدیثون کا ترجمہ سیکھ کر تقلید کا مطلقا انکار اور اپنی مزعومات فاسدہ پر
اصرار کرتے ہین اور اس قول مقلدین پر کہ ہم لوگ اگرچہ کچھ تراجم احادیث کی اور آیات کے
سمجھتے ہین لیکن استخراج احکام اسی سے نہین کرسکتی اور ظن ہمارا کہ ہم مجتہد نہین ہین شرع مین
قابل قبول وعمل نہین ہی بہت اسے طعنہ کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ مثل ہمارے ہر ترجمہ شناس
الفاظ حدیث وآیات کا مدعی اجتہاد ہو جائے اور تقلید ائمہ مجتہدین کو چھوڑ کر موافق مزعوم اپنے
کے جو چاہے کرے اور کہتے ہین کہ قرآن اور حدیث ایسی مشکل نہین ہین کہ سوا مجتہد مطلق کے
کسیکی سمجھ مین نہ آوین بلکہ اسقدر آسان ہین کہ جسکو لغت عرب کی معرفت ہو خاصکر علما
وہ بخوبی بشرط قصد سمجھنے کے معنی سے قرآن اور حدیث کی واقف ہو جاتا ہے انتہی بھلا مسلمانو
منصفو غور کرو کہ سمجھنا قرآن وحدیث کا مطلقا مقلدین نے کب مجتہد مطلق کی ساتھ خاص کیا ہے

قرآن وحدیث ایسی مشکل نہین ہین کہ سوا مجتہد مطلق کے کسیکی سمجھ مین نہ آوین بلکہ ایسی آسان ہین کہ جسکو لغت عرب کی معرفت ہو خاصکر علما تو بخوبی بشرط قصد سمجھنے کے معنی قرآن اور حدیث سے واقف ہو جاتا ہے انتہی

دفع فساد لزم نا القرآن للذکر فہل من مدکر

اور کلام مقلدین سی جو سابقا مذکور ہو چکا یہ کہان لازم آتا ہی یہ الزام مالا یلزم اور توجیہ
الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ شان اہل عقل سے بہت بعید ہی ہان یہ مقولہ مقلدین کا ہی کہ ایسا
سمجھنا قرآن وحدیث کا جسپر استنباط احکام اجتہادیہ کا مرتب ہو جمیع احکام اجتہادیہ مین خاص ہی
ساتھ مجتہد مطلق کے اور بعض احکام اجتہادیہ مین خاص ہی ساتھ مجتہد فی تلک البعض کے اور
ہم فرقہ مقلدین نہ مجتہد مطلق ہین نہ مجتہد فی البعض پس تقلید واجب مجتہدین کے چھوڑ کر کسطرح
قرآن وحدیث پر بیچ احکام اجتہادیہ کی کہ وہ بغیر استنباط مجتہدین کے معلوم نہین ہوسکتی
عمل کرین اور اگر یہ بات سچ ہوتی کہ فقط ہر عارف لغت عرب قرآن وحدیث کو مثل
مجتہدین کے سمجھ لیتا تو ہر عرب اور ہر بدوی اور ہر صحابی اور ہر عالم عربی شناس مجتہد مطلق
ہو جاتا اور کسیکو ان مذکورین مین سے حاجت تقلید مجتہدین نہوتی بلکہ تقلید اور استفتا ان سب پر
حرام ہوتا اور اس امر کا بطلان سب اہل اسلام و عقل پر ظاہر و باہر ہے اور عجب بات ہی کہ ہر
شخص کو علما سے مجتہد بناتے ہین اور اگر وہ یہ کہی کہ میں مجتہد نہین ہون اور فہم میری برابر
مجتہدین کے استنباط مسائل میں نہین پہنچ سکتی تو کہتے ہین تو وعید مین وما یکفر بہا الا
الفاسقون کے داخل ہی اگر دعوی اجتہاد نہین کرتا تو قطعی کافر ہو جائیگا ذرا محل غور ہے
ایسی ضلالت اور نافہمی کا کیا ٹھکانا ہے اور اس دعوی پر کہ جس کسیکو لغت عرب سے شناسائی
ہو وہ بشرط قصد سمجھنے کے معنی قرآن وحدیث سی ایسا واقف ہو جاتا ہی کہ تقلید مجتہدین کی حاجت
نہین رہتی آیہ کریمہ ولقد یسرنا القرآن للذکر الخ اور آیہ ھو الذی بعث فی الامیین
رسولا الخ کو برہان گردانتی ہین تو سنو کہ معنی آیہ اول کے یہ ہین کہ ہمنی آسان کیا قرآن کو واسطے یاد کرنے
اور نصیحت پکڑنے کے اس جہت سی کہ اس مین بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہین قال النیشاپوری
فی تفسیرہ ولقد یسرنا القرآن سہلناہ للاذکار والاتعاظ بسبب المواعظ الشافیۃ والبیانات
الوافیۃ وقیل للحفظ انتہی وہکذا فی الکشاف والبیضاوی والمدارک وغیرہ پس اول تو یہ ہے
کہ نصیحت پکڑنا جو فقط ادراک ترجمہ الفاظ سے حاصل ہوتا ہی معرفت زبان عربی سی متحقق ہو جائیگا
اور اس الفاظ کے لئے فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے ضروری نہین ہی پس تسہیل قرآن
کے واسطے الفاظ و اذکار کی مستلزم تسہیل کو بطور استخراج و استنباط احکام کے نہوی ثانیہ یہ کہ معنی

آسان کرنے قرآن کے یہ نہیں ہیں کہ ہر قسم کے معنی بہ نسبت ہر شخص کے آسان کئے گئے یا
کسی قسم کے معنی ہر شخص سمجھ لیتا ہے بغیر شرائط کے بلکہ نفس ترجمہ جاننا کہ جس پر مبنی ہے
اتعاظ بھی مشروط ہے ساتھ معرفت لسان عرب اور اسالیب کلام کی اور استخراج احکام اور
استنباط مسائل واسرار ونکات مخصوص ہیں ساتھ مجتہدین اور اولیاء کرام اور علماء عظام
عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعربوا القرآن واتبعوا
غرائبہ وغرائبہ فرائضہ وحدودہ رواہ فی المشکوۃ عن شعب الایمان للبیہقی قال
فی اللمعات اعربوا القرآن ای بینوا معانیہ واظہروہا والاعراب الابانۃ والافصاح وبہذا یشترک
فیہ جمیع من یعرف لسان العرب ثم ذکر ما یختص باہل الشریعۃ من المسلمین بقولہ واتبعوا غرائبہ
وفسر الغرائب بالفرائض من الاحکام والحدود الشاملۃ لہا ولغیرہا حتی السنن والآداب وسماہا غرائب
لاختصاصہا باہل الدین او لان الایمان غریب فاحکامہ تکون غرائب وقال الطیبی یجوز ان یریدہ
بالفرائض فرائض المواریث وبالحدود حدود الاحکام او یراد بالفرائض ما یجب علی المکلف اتباعہ
وبالحدود ما یطلع بہ علی الاسرار والرموز انتہی وعن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع
رواہ فی المشکوۃ عن شرح السنۃ قال العلی القاری فی المرقات فالظہر ما بینہ النقل والبطن ما
یستکشفہ التاویل والحد ہو المقام الذی ینقضی اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا محید عنہ
والمطلع المکان الذی تشرف منہ علی توقیفہ وخواص کل مقام حدہ ولیس للحد والمطلع غایۃ لان
غایتہما طریق العارفین باللہ وما یکون سرا بین اللہ وبین انبیائہ واولیائہ کذا حققہ الطیبی
وقیل الظہر تاویلہ وما عرف معناہ والبطن ما خفی تفسیرہ والمشکل فحواہ وقیل الظہر اللفظ والبطن المعنی
قال بعض العلماء وعن علی وان شئت ان اوقر سبعین بعیرا من تفسیر ام القرآن فعلت ولہذا
قال التفتازانی واما ما یذہب الیہ بعض المحققین من ان المنصوص علی ظواہرہا ومع ذلک فیہا
اشارات الی دقائق ینکشف لارباب السلوک یمکن التطبیق بینہا وبین الظواہر المرادۃ فہو من
کمال الایمان ومحض العرفان انتہی وقال محی السنۃ فی معالم التنزیل قیل الظہر لفظ القرآن
والبطن تاویلہ والمطلع الفہم وقد یفتح اللہ علی المتدبرین والمتفکرین التاویل

والمعانی بالالیفحہ علی غیرہ وفوق کل ذی علم علیم انتہی مختصراً بقدر الحاجۃ اب مضمون اس
کلام محققین مین غور کرو اور دیکھو کہ آیہ کریمہ ولقد یسرنا القرآن الخ سے یہ بات سمجھنا کہ ہر عارف لسان
عرب کو فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے آسان ہے اور احکام شرعیہ فرعیہ اجتہادیہ کو ہر عارف لسان
عرب بے تقلید مجتہدین کے قرآن شریف سے جان لیتا ہے کیسا دعوے بیجا اور کلام بیمعنی ہے ہان
اتنی بات صحیح ہے کہ بعض احکام منصوصہ جو دین مین بالضرورت ثابت ہین اور کسیطرح اجتہاد
کو انمین مداخلت نہین ہے وہ احکام قابل تقلید نہین اور دوسری آیہ کریمہ ھو الذی بعث فی الامیین
رسولا منھم الخ مدعاے قائل سے کچھ ربط نہین رکھتی اسواسطے کہ معنی اس کے یہ ہین کہ حضرت
حق سبحانہ وہ ذات مطہر ہے جس نے مبعوث کیا بیچ بے پڑھون کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کو اونہین کی قوم مین سے کہ تلاوت کرتے ہین وہ رسول اوپر اونکی آیتین اللہ تعالی کی
اور پاک کرتے ہین اور سکھاتے ہین اونکو علم وحکمت انتہی بھلا محل غور ہے کہ اس کلام سے
یہ کہان لازم آیا کہ زبان عرب کا جاننے والا فقط بغیر تفہیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
یا بغیر بیان صحابہ یا مجتہدین کے قرآن وحدیث سے احکام شرعیہ بے تقلید کسی مجتہد کے
سمجھ لیتا ہے اور اسیطرح حال ہے آیہ کریمہ ولقد انزلنا الیک آیات بینات الخ اس لئے کہ معنی اوسکے یہ ہین
کہ تحقیق اتارین ہمنے تمہاری طرف آیات بینات یعنی ایسی کھلی ہوئین جسکی اثبات آیتیت مین
بہت سے مقدمات مشکلہ برہانیہ کیطرف حاجت نہین کما قال النیشاپوری فی تفسیرہ ومعنی کون الآیۃ بینۃ
ان المعلوم ینقسم الی ما یکون طریق تحصیلہ الدلیل الدال علیہ اکثر مقدمات فیکون الوصول الیہ
اصعب والی ما یکون اقل مقدمات فیکون الوصول الیہ اقرب وہذا ہو الآیۃ البینۃ انتہی اس
آیہ سے اور اس ظاہر ہونے سے سمجھنا حکم کا ہر عارف زبان عرب کو کہان جانا گیا پس جو شخص
اپنی جان کو اہل علم سے کہے اور فقط کچھ الفاظ عربیہ اور بعضے تراجم احادیث وآیات قرآنی سمجھنے
پر دعوے کرے کہ مجھکو احکام اجتہادیہ مین احتیاج طرف تقلید مجتہدین کے نہین ہے اسواسطے
کہ مین بے علم نہین ہون اور حکم وجوب تقلید کا واسطے بے علمون کے ہے اور اس دعوے
پر یہہ براہین اوہین کہ جنکو اوس کے مدعا سے مناسبت بھی نہین قایم کرے اونکی نافہمی اور
بے انصافی کسی پر اہل دیانت اور انصاف سے مخفی نرہیگی اور یہ جو مولف معیار نے کہا اسیواسطے سب

محققین نے تصریح کی ہے کہ حکم منصوص ہر ایک عالم سمجھتا ہے اور جو کہ مجتہد کے ساتھ
خاص ہے وہ قیاس ہے اور اس مدعا پر یہ عبارت کل عالم له اصابة الحکم المنصوص علیه مطلقا
سواء کان قطعیا او ظنیا بحسب الدلالة والاثبات وما کان ظنی الثبوت اعنی القیاس فهو مختص
بالمجتهد انتهی منسوب طرف شرح شاشی کے جسکا مصنف معلوم نہین شاہد گردانی ہے حال اسکا
یہ ہے کہ علی تقدیر تسلیم صحت نقل اور جلالت اور معتمد علیہیت قائل کے ہم کہتے ہین کہ اسجگہہ حکم
منصوص علیہ سے کیا مراد ہے اگر وہ حکم مراد ہے کہ جسمین اجتہاد کو کسیطرح مساغ نہین اعنی وہ
احکام جو بالضرورت دین مین ثابت ہین یا بطور دلالة النص کے ہر زبان دان کی سمجھ
مین بخوبی آجاتے ہین یا مسائل اعتقادیہ کہ جسمین تقلید مجتہدین کی عند المحققین جایز نہین
تو صحیح ہے کہ ان مذکورات کو ہر عالم مستجمع شرایط علم وفہم بغیر اجتہاد مجتہد کے سمجھہ سکتا ہے اور سمجھنا
اسکا مخصوص ساتھ مجتہدین کے نہین ہے لیکن قائل وجوب تقلید فی ان احکام مین حکم وجوب
تقلید سب پر نہین کیا کہ یہ کلام اوسپر حجت ہو جائے اور اگر مراد حکم منصوص علیہ سے یہ ہے کہ قرآن شریف
اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہو خواہ اوسمین اجتہاد کو مساغ ہو یا نہو تو یہ بات
کلیۃً صحیح نہین کہ ہر عالم نے قوت اجتہادیہ کے ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہے مثلاً آیہ کریمہ
اَقِیمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ الخ اور اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا الخ اور وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ
بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ الخ حکم وجوب زکوٰۃ اور حرمت ربا اور تعیین زمانہ عدۃ مطلقہ مین وارد ہین
اور یہ احکام ان آیات مین منصوص علیہ اور مذکور ہین اب اگر یہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا مین
مطلقاً اجتہاد مجتہد کی حاجت نہین ہے بلکہ اوسکو ہر عالم جانتا ہے اور حق معلوم کر لیتا ہے تو احکام ایات
مذکورہ مین اختلافات کیون پڑتے اور مثلاً یہ نزاع کہ حلی نسا مین زکوٰۃ واجب ہے علی مذہب الامام
ابی حنیفة اور واجب نہین ہے علی مذہب الامام الشافعی اور ربا نہین ہے بیع مبادلہ ایک
حفنہ کے دو حفنون سے عند الامام ابی حنیفة اور ہے عند الامام الشافعی اور عورت مطلقہ کو واسطے
اتمام عدت کے مدت تین حیض کی تربص چاہیئے عند الحنفیة اور بقدر تین طہر کے
چاہیئے عند الشافعیة کسواسطے پڑتا اور نظائر اس کے کثیر ہین ماہر لبیب پر مخفی نرہینگی
اسی سبب سے صاحب بدیع الاصول وغیرہ محققین اہل فقہ واصول نے فرمایا ہے کہ مسائل تقلیدیہ

وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہین جو بضرورت یعنی متواتر وغیرہ دین مین نہ ثابت ہون کما قال صاحب البدیع وشارحہ وما فیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لاقاطع فیہا وتکفی فیہا الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لایجوز فیہا التقلید والاستفتاء علی ما سیاتی وکذا فیما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی وہکذا فی القول السدید لابن ملا فروخ المکی پس قول شرح شاشی سے یہ ثابت نہوا کہ غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین حاجت تقلید نہین اگر عالم ہو تو قرآن وحدیث سے بشرط قصد سمجھ سکتا ہے اور اسیطرح یہ قول قاضی عضد کا اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ فی ذلک سواء انتہی مدعی عدم وجوب تقلید کو بہ نسبت عالم بالقرآن والحدیث کی مفید نہین اس لئے کہ معنی اس کلام کے یہ ہین کہ ایسی عبارت مین ساتھ بیان راوی کے اظہار علت حکم ہو گیا پس مجتہد کہ علت حکم کو بیان کرتا ہے اسجگہہ محتاج تبیین علت نہین بلکہ اس علت مذکورہ راوی کے سمجھنے مین مجتہد اور غیر مجتہد دونون برابر ہین پس علی تقدیر التسلیم غایۃ اس کلام کی یہ ہے کہ ایسا حکم کہ جسمین جانب راوی سے مثلاً علت مذکور ہو تو وہان نہ مجتہد علت نکالنے کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو احتیاج تقلید ہے اسواسطے کہ خود راوی حدیث نے قطعاً بیان علت کر دیا اب ظن مجتہد کے اتباع کی کیا حاجت تو یہ صورت مذکورہ بھی منجملہ مسائل غیر تقلیدیہ کے ہوگی جیسے کہ دلالت النص مین بھی یہی حال ہے قال فی المنار وشرحہ ولہذا صح اثبات الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات بالاول دون الثانی وہذا اذا کان القیاس بعلۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فہو یساوی الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات انتہی اور یہ جو مولف معیار نے کہا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ دلالۃ النص کو چونکہ اشارۃ النص اور عبارت النص سے مرتبہ خفا مین ہے عوام بھی سمجھتے ہین تو اسی سبب سے کتب فقہ مین تصریح ہے کہ جو عامی ظاہر معنی پر حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر کچھ کھالے تو اوسپر کفارہ نہین آتا اور اس پر عبارت بحر الرائق وغیرہ کو بطور استدلال نقل کیا ہے حال اوس کا یہہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ جسوقت ترجمہ شناس حدیث کی نے ظاہر معنی

اور قاضی عضد نے کہا ہے اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ فی ذلک سواء انتہی بلکہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ دلالۃ النص کو چونکہ اشارۃ النص اور عبارۃ النص سے مرتبہ خفا مین ہے عوام بھی سمجھتے ہین پس یہ کہنا تحریر مین ان دلالۃ النص تخالف القیاس فی الخفاء یتخصص بالمجتہد ان القیاس یتخصص بالمجتہد ودلالۃ النص یفہمہا العوام

حدیث کو معمولی یہ سمجھکر اوسپر عمل کرلیا تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہی اور ایسا نہین
ہے کہ اوسپر احکام متروک حکم شرع کے بلا عذر جاری کرین مثلاً ایک شخص روزہ دار تھا اور
اس نے یہ حدیث سنی تھی جسکا مضمون یہ ہی کہ شاخین لگانیوالی اور شاخین لگائی گئی کا
روزہ ٹوٹ گیا پھر اوس روزہ دار نے شاخین لگائین اور موافق ظاہر مضمون حدیث کے یہ سمجھکر کہ میرا
روزہ ٹوٹ گیا کچھ کھالیا تو بسبب اس امر کے کہ یہ شخص بجہت اعتماد کرنے ظاہر معنی حدیث
کے متعجب کچھ کھانیکا حالت صوم مین ہوا ہے مثل اوس شخص کے نہوگا جو عمداً کوئی چیز
موجب کفارہ کے بلا اعتماد و تاویل کے کھالی اور اوس پر کفارہ لازم ہو بلکہ فی الجملہ معذور ہوگا
اور بجہت اعتماد کے اوپر ظاہر معنے حدیث کے اوس سے کفارہ ساقط ہوگا اسواسطے کہ جب کوئی
مفتی مجتہد اس صایم کو فتوے اوپر ٹوٹ جانے صوم کے دیتا اور یہ صایم اس مجتہد کی فتوی
پر عمل کرکے کچھ کھالیتا تو کفارہ لازم نہ آتا اور قول مفتی کا حق مستفتی مین موجب پیدا کرنے شبہہ
مسقطہ کفارہ کا ہوجاتا پس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیدا کرنے مین شبہہ اور عذر
مسقط کفارہ کے قول مفتی سے کم نہین بلکہ چاہئے کہ یہ بدرجہ اولی باعث معذوری ہو بہ نسبت
قول مفتی کے بیچ اسقاط کفارہ کے اور ایراث شبہہ کے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر
علی قول صاحب الہدایۃ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی الخ یعنی فیما اذا لم یبلغہ الحدیث
لان القیاس لا یقتضی ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما ذرعہ القی فظن انہ افطر فاکل عمداً فانہ کالاول
ولا کفارۃ علیہ فان القی یوجب غالباً عود شیء الی الحلق لتردده فیہ فیستند ظن الفطر الی دلیل
اما الحجامۃ فلا تطرق فیہا الی الدخول بعد الخروج فیکون تعمد اکلہ بعدہ موجباً للکفارۃ الا ان
افتاہ مفت بالفساد کما ہو قول الحنابلۃ وبعض اہل الحدیث فاکل بعدہ لا کفارۃ لان الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ وان بلغہ الحدیث واعتمدہ علی ظاہرہ غیر عالم بتاویلہ وہو عامی فکذلک
عند محمد ای لا کفارۃ علیہ لان قول المفتی یورث الشبہۃ المسقطۃ فقول الرسول اولی
وعن ابی یوسف لا یسقطہا لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ الی
معرفۃ الاحادیث فاذا اعتمدہ کان تارکاً للواجب وترک الواجب لا یقوم شبہۃ مسقطۃ لہا
وان عرف تاویلہ ثم اکل تجب الکفارۃ لانتفاء الشبہۃ قول الاوزاعی انہ یفطر لا یورث الشبہۃ

لمخالفة القياس مع فرض علم الآكل كون الحديث على غير ظاهره انتهى پس اس كلام سے يہ بات
كب ثابت ہوئى كہ عالم بالحديث غير مجتہد كو عمل كرنا اوپر حديث كے ساتھ فہم اپنى كے درست
ہے اور حاجت تقليد نہين اور يہان دلالة النص كہان ہے كہ مؤلف معيار نے كہا كہ بجہت
مساوى ہونے مجتہد اور غير مجتہد كے بيچ سمجھنے دلالة النص كے فقہا نے يہ كہا كہ جو كوئى ظاہر
حديث افطر الحاجم والمحجوم پر عمل كر كے بعد حجامت كے كچھ كھالے تو اوس پر كفارہ نہين ذرا
متصفين اذ كيا سے اميد غور ہے اول تو دلالة النص كے ظاہر الفہم ہونے كو اسمين كچھ دخل
نہين اور قطع نظر ازين عمل كرنا اوپر ظاہر حديث كے عامى كو اگر درست ہوتا تو چاہئے تھا
كہ صورت صوم مين سقوط كفارہ كا اوپر پيدا ہونے شبہہ كے مبنى نكرتے بلكہ يہ كہتے كہ موافق
حديث كے اس صائم كا روزہ جاتا رہا پس كھالينا موجب كفارہ كا كسطرح ہو اور مراد اس قول
بحر الرائق وغيرہ سے لان ظاہر الحديث واجب العمل به الخ يہ ہے كہ ظاہر معنى حديث كے واسطے
عامى كے صحيح العمل ہين بيچ حق سقوط كفارہ كے بجہت پيدا كرنے شبہہ كے كما ہو ظاہر مما
نقلنا وقال ابو الحسن السندى فى حواشيه على فتح القدير لكن يفيد كلام المحقق ان قول الرسول
صلى الله عليه وسلم اولى بايراث الشبهة فى حق العامى لانه اولى بصحة العمل به فى حق العامى انتهى
اور وہ جو خزانة الروايات سے نقل كيا ہے كہ عارف معانى نصوص اور تاويلات اوس كى كا اور
جاننے والا ناسخ اور منسوخ نصوص كا اور صحت وسلامت اوس كى كا معارض سے اوس كو عمل كرنا
اوپر حديث كى بلا خلاف صحيح ہے اور خلاف امام ابى يوسف كا بيچ عامى صرف كى ہے جو ان امور
كو نجانتا ہو تو اولاً جواب اسكا وہى ہے جو كلام صاحب بحر كا جواب تھا اور ثانياً يہ كہ نصوص كو اسطور
كا پہچاننے والا مجتہد ہے اگرچہ فى بعض المسائل ہو يا اور كسى قسم كا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق
كے ركھتا ہو پس اس كے حق مين حكم وجوب تقليد مطلقاً نہين كيا گيا كہ يہ كلام جو حق مجتہد مين
ہے قائلين وجوب تقليد كو مضر ہو اور بھى اصل مدعائے مؤلف معيار تو يہ تھا كہ ظاہر معانى قران
اور حديث كو ہر عالم عارف لسان عرب جانتا ہے اور اوس سے احكام كو سمجھ ليتا ہے اور محتاج
تقليد كا اس مسائل مفہومہ مين نہين ہوتا اس نقل خزانة الروايات سے كب برآيا يہ شخص مذكور تو فقط
عارف لسان عرب نہين بلكہ ماہر ہے امور ضروريہ اجتہاد كا پس اسكى صحت عمل بالحديث

كما قال فى خزانة الروايات
نقلا عن دستور الاسلام
وما اجاب عن قول ابى يوسف
ان العامى الا فيما يعرف
محمول على العامى الصرف الجاهل
الذى لا يعرف معنى الاحاديث
وتاويلاتها لانه اشار اليه بعدم
الاهتمام الى تحقق الى سوغ
الاحاديث ولذا قوله وان
العامى تاويله يجب الكفارة
بشبهة الخ ان المراد من العامى
فى كلام صاحب الخزانة
منسوب الى العلماء ومع الجهال
فضلا من هذه الاشياء

ان مراد ابى يوسف
من العامى ما يعم
معنى النص
قول ابى حنيفة
ينفع قول القائل
تقليد الشيخ الاجل فى تقليد

والقرآن مین کس کو بحث ہی۔ اور یہ جو کہا ہی کہ تلویح وغیرہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہی کہ سمجھنا
نصوص کا مجتہدون کے ساتھ خاص نہین بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتے ہین انتہی پس اگر مراد اوس سے
یہ ہی کہ غیر مجتہد بھی نصوص کو بطرز استنباط احکام اجتہادیہ مثل مجتہدین کے سمجھتے ہین تو
غلط ہی کسی نے یہ قول نہین کیا کما ذکرنا سابقاً اور اگر مراد یہ ہی کہ غیر مجتہد ان نصوص کو جنمین
اجتہاد و تقلید کو مساغ و دخل نہین ہی سمجھ لیتا ہی اور جنمین اجتہاد کو دخل ہی اوس کے
معنے ظاہری جو بطریق استنباط حکم کے نہین ہین سمجھ لیتا ہی تو صحیح ہی اور قائل کو مفید نہین
اس لئے کہ متنازع فیہ تو سمجھ لینا نصوص کا جنمین اجتہاد کو دخل ہی بطور استنباط حکم کی تھا
وہ اس کلام سے واسطے غیر مجتہد کے نہ ثابت ہوا قال فی التلویح وحکمہ ای الاثر الثابت
بالاجتہاد غلبۃ الظن بالحکم مع احتمال الخطاء فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات وفی ما یجب
فیہ الاعتقاد الجازم من اصول الدین انتہی تو اب خوب واضح و مبرہن ہو چکا کہ احکام اجتہادیہ
کا سمجھنا نصوص قرآن و حدیث سے خاص ہی ساتھ مجتہد کے خواہ مجتہد مطلق ہو یا فی بعض المسائل
اور حاکم وجوب تقلید نے مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کے لازم نہین کی کہ یہ کلام اوس کی
مخالف ہوا اور اوس کا رد قرار دیا جاوے اور حکم لزوم تقلید واسطے مقلد کی اس کلام سے
مدفوع نہوا اور یہ کلام مولف معیار کا کہ عالم متبع طالب حق کو دیکھنے سے کتب احادیث اور
شروح اونکی سے غالب ظن سے معلوم ہو جاتا ہی کہ فلانی حدیث صحیح ہی یا ضعیف اور معمول بہ ہی
یا منسوخ اور اوس کی معارض کوئی حدیث موجود ہی یا نہین اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف
ہو جائے گو کہ حاوی کل مسائل کے دلائل پر نہو اس لئے کہ بحری فی الاجتہاد جائز ہی انتہی مختصراً
دلالت صریحہ کرتا ہی اوپر اس امر کے کہ مراد اسکی عالم بالقرآن والحدیث سے جس کے لئے
نفی وجوب تقلید کا حکم کرتا ہی مجتہد فی بعض المسائل ہی پس سارا کلام اسکا منافی مقصود صاحب
تنویر کے اور رافع حکم وجوب تقلید کا جو واسطے مقلد کی تھا نہوا اور اسقدر درازی سخن نافع
نہوئی اگر ابتدا مقصود صاحب تنویر اور حاکمین وجوب تقلید کو بغور نظر کرتا تو اسقدر تطویل
کلام بلا فائدہ نکرتا اور وہ کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جسکا ترجمہ یہ ہی کہ متبحر فی المذہب
جو متتبع ہو کتب قوم کا اور حافظ ہو قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا اوسکو غالب ظن سے معلوم ہو جاتا ہی

بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا یا ماؤل ہونا انتہی جس کو مواقع میں دلیل گردانا ہی بیشتر اجتہاد
غلبۂ ظن مجتہد نے بعض المسائل کے صحیح ہی اور ہمکو نہ مجتہد فی بعض المسائل کا انکار اور نہ ہم حکم
وجوب تقلید جمیع مسائل مین اوسپر کرتے ہین لیکن غرض اصلی مولف معیار کی جو شرح رد کلام
اس کے سے اور وہ دعوے اجتہاد اور تبحر فی الحدیث والفقہ ہی بیانات اور تحقیقات
اوس کی سی صحیح نہین معلوم ہوتی استعداد و فہم اوسکی برابر مقلدین ذی فطانت کی بھی نہین ہی
اجتہاد کجا اور معرفت صحت و سقم ادلۂ مجتہدین کرا۔ اب حال وجہ ثانی جواب عذر مقلدین کا
سنو کہ یہ جو مولف معیار نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو
تحقیق کرکے اوسپر عمل کرے تو نہایت یہ ہی کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی تو ہم کہتے ہین کہ وہ شخص
عمل کرنے مین ساتھ اس حدیث کی گنہگار نہوگا اور وہ عمل اسکا باطل اور قابل اعادہ نہوگا انتہی
واب اہل انصاف و درایت سی خارج ہی اس لئے کہ اسمین ہم وہی تشقیق جاری کرتی ہین اور پوچھتے ہین کہ
وہ شخص اہل علم مجتہد ہی یا مقلد ہی اگر مجتہد ہی تو ہمکو اوس کے حال سی بحث نہین اور اگر مقلد ہی تو وہ حدیث
جس پر اوس نے بے تقلید کسی کے عمل کیا ہی مجتہد فیہ اور متضمن حکم تقلیدی کو ہی یا نہین صورت
ثانیہ سی ہمکو تعرض نہین اور شق اول متنازع فیہ ہی اسمین عمل کرنا اس اہل علم کا بلا تقلید مجتہد کے
حرام ہی اور ترک واجب اور اعادہ اس کا لازم کما نقلنا سابقا من کلام صاحب المسلم و بحر العلوم
والعلامۃ السمہودی و بدیع الاصول و شرحہ و علی القاری والتلویح والقول السدید وغیرہا اور یہ
کہنا کہ عمل کرنا مقلد کا حدیث منسوخ پر اپنی رای سی بے تفحص اور لیاقت تفحص ناسخ کے
درست ہی عصیان نہین قول باطل اور موجب عصیان ہی اس لئے کہ حدیث منسوخ بعد پہونچنے
ناسخ کے جانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سے طرف امت کی ہرگز قابل عمل نہین اور
قبل پہونچنے ناسخ کے طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معمول بہ ہی اور قبل پہونچنے
ناسخ کی طرف امت کی باوجود پہونچنے کی طرف حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف
فیہ ہی اور مختار حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا یہ ہے کہ وہ معمول بہ ہی کما قال فی
شرح بدیع الاصول اتفق العلماء علی ان الناسخ اذا کان مع جبرئیل علیہ السلام ولم یبلغ النبی
صلی اللہ علیہ وسلم لم یثبت حکمہ علی المکلفین فبقاء التکلیف بالحکم الاول ولکن اختلفوا

فیما اذا ورد الناسخ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبلغہ الی الامۃ ہل یثبت حکمہ فی الامۃ ام لا فذہب اصحابنا واحمد وبعض الشافعیۃ الی انہ لا یثبت حکمہ وہو مختار المصنف انتہی اور وہ جو قصہ مصلیہ کو طرف بیت المقدس کے بعد نسخ ہونے توجہ کی طرف اوسکے اور وجوب توجہ کی طرف کعبۂ مطہرہ کے رفع اثم عامل بالحدیث مین قبل تفحص ناسخ کے اور عدم وجوب اعادہ صلوۃ مین دلیل گردانا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ جسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نسخ توجہ طرف بیت المقدس کی بیان فرمایا تو بمجرد اس بیان کے جمیع مسلمین سرزمین کے نے علم ناسخ حاصل نہین کیا تہا اور نہ قادر تہے اوپر تحصیل علم کے تو ناچار تا مدت حصول قدرت علم ناسخ توجہ سے طرف کعبہ مطہرہ کے معذور ہونگے اور نماز مؤدی اونکی اس زمانہ تک صحیح ومقبول ہوگی قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت ذلک ان تقرر الاستدلال بانہ لا یصح الطلب قبل البلوغ کونہ تکلیف الغافل ولاشتغال الذمۃ التی ہے نفس الوجوب لانہ لا فائدۃ فیہ اذ الفائدۃ صحۃ الاداء فلا صحۃ بحکم الناسخ قبل البلوغ بل انما یلزم علیہ العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلک لا یصح لان صاحبہ معذور کالمخطی فی الاجتہاد وہذا بخلاف فیما اذا بلغ واحدا لان الجہل مفقود ہنا لانہ یمکنہ الاطلاع علیہا بتفحص الا اذا لم یکن وقت یمکن فیہ طلب الناسخ والاطلاع علیہ کما وقع لاہل مسجد بنی حارثۃ ومسجد قباء وعلی ہذا ینبغی ان یشترط لتعلق الحکم التبلیغ الی الواحد ومضی زمان یمکن اطلاع الغیر علیہ انتہی بقدر الحاجۃ اب محل غور ہے کہ صحت صلوۃ اہل مسجد بنی حارثہ اور اہل قباء سے کہ بسبب عدم امکان اطلاع ناسخ اور مہلت تفحص کے تہے استدلال اوپر صحت عمل بالحدیث کے باوجود پہونچنے ناسخ کے اور پانے زمانہ تفحص تام کے کسطرح دلیل گردانی جائیگی اور شخص مقلد اگر حدیث منسوخ پر بغیر تفحص تام ناسخ اور معارض وغیرہ کے کہ یہ علی طریق الاعتداد مجتہد ہے کو حاصل ہوتا ہے عمل کرے تو کیونکر گنہگار نہوگا اور عذر اوس کا بیچ لاعلمی ناسخ کے کب قابل پذیرائی ہوگا اسواسطے کہ نواسخ اور معارضات وغیرہ سب شرع مین مبین ہو چکے اور امکان تفحص اور اطلاع بوجہ اتم متحقق ہے اور وہ قیاس مع الفارق البین جو اوپر حال مصلین قباء وغیرہ کے کیا گیا اول دلیل ہے اوپر نافہمی قائلین کے اب استدلالات مولف معیار کے جو عامل بالحدیث کے جواز عمل پر بے تقلید کسی مجتہد کے

قائم کئے تھے سب باطل ہوے اور یہ حق صریح کہ مقلد کو اگرچہ عالم ہی ہو بے تقلید کسی مجتہد کے
عمل کرنا آیات اور احادیث پر احکام اجتہادیہ مین جائز نہین ہے ثابت ہوا علماے منصفین
اس محل مین خوب غور فرماوین اور تقلید مؤلف معیار کہ موجب ہے نافہمی اور خرابی کی نکرین
اور جان لین کہ یہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ باقی رہی تقلید وقت لاعلمی کی سو یہ چار قسم ہے
انتہے غلط ہے اسواسطے کہ ادلہ سابقہ سے مبرہن ہو چکا کہ وقت علم کے بھی غیر مجتہد کو مسائل
تقلیدیہ مین تقلید کے بغیر چارہ نہین اور مجتہد مبحث سے خارج ہے پس کوئی صورت علم کی
سوا اجتہاد کے خواہ کسی قسم کا ہو ایسی نہ نکلی کہ جسمین تقلید مجتہدین نکرے پس یہ کہنا کہ وقت لاعلمی
کے تقلید ہے اور اوسمین احتمالات جاری اور وقت علم کے نہ تقلید نہ احتمالات کلام ہے
غیر مبرہن اور دعوے ہے غیر مدعن آپ سنو کہ تقلید اہل اسلام کے واسطے مجتہدین کے
نہین ہے مگر بجہت ادا کرنے احکام الٰہیہ کے موافق کتاب وسنت کے اسلئے کہ جب
مسلمین مامور ہوے ساتھ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول کے تو اب بغیر اطاعت کے
نجات بلکہ امید نجات بھی از قبیل محالات ہے تو بالضرور حاجت پڑی اسبات کی کہ احکام
الٰہیہ کو کتاب وسنت سے پہچانین اور ہر شخص کو لیاقت سمجھنے احکام الٰہیہ کی کتاب وسنت سے
دشوار ہے بلکہ بعض کو ممکن بھی نہین تو اسلئے رجوع کرنا طرف ائمہ دین اور علماء مجتہدین کے
ضرور پڑا چنانچہ یہ ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ
كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ سے ثابت فرمایا اور اتباع مجتہدین کو بنظر ہونے قول اونکے کے مبین احکام
الٰہی کے کہ مراد تقلید مجتہدین سے عرف اہل اسلام مین یہی ہے لازم کیا قال ابن الملا فروخ المکی
فی القول السدید اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالے احداً من عبادہ ان یکون حنفیاً او شافعیاً او مالکیاً
او حنبلیاً بل اوجب علیہم الایمان بالبعث بہ سیدنا محمد صلے اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر
ان العمل متوقف علے الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہا طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ
واہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالاً وکالعلم بحرمۃ الزنا
واللواطۃ وقتل النفس ونحو ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع
مجتہد ومذہب معین بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا یخفی نہوض ذلک

فی حقہ من کان من الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الی علمہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر
وسماع الآیات والسنن المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا
بضرب من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیہ بتوفر الامر وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین
ومن لم یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد
والعدالۃ وسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا
ولقولہ عزوجل فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی الاصل فی اعتماد التقلید کما اشار
الیہ المحقق کمال ابن الہمام فی التحریر انتہی پس وہ جو مولف معیار نے کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا
نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے ایک تقلید واجب ہے دوسری حرام واجب وہ ہے کہ ہووے
اتباع روایت سے گو دلالۃً ہو مثلاً ناواقف کتاب وسنت سے طاقت نہین رکھتا تتبع کی
اور نہ استنباط کی تو اوسکو ضرور ہے کہ کسی فقیہ سے پوچھے کہ کیا حکم ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
بیچ فلان مسئلہ کے بلا تعیین پس جبوقت بتلاوے وہ فقیہ یعنی مجتہد اتباع کرے اسکا خواہ وہ مسئلہ
مجتہد نے نص صریح سے بتایا ہو یا استنباط اور قیاس سے پس سب ان صورتون کا راجع ہے طرف
روایت کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ دلالۃً ہو اور اس تقلید پر متفق ہین سب گروہین
مومنین کی انتہی کلام صحیح ہے واصلاً منافی غرض صاحب تنویر کی نہین اور وہ جو شاہ صاحب مرحوم
نے فرمایا جسکا ترجمہ یہ ہے کہ علامت اس تقلید کی یہ ہے کہ ہووے عمل مقلد کا اوپر قول مجتہد کے
مثل مشروط کے ساتھ ہونے اوس قول مجتہد کے موافق واسطے سنت کے بقدر الامکان۔
پس جب ظاہر ہوگی ایسی حدیث کہ مخالف ہو اوس قول مجتہد کو تو چھوڑ دیگا اوس قول کو
اور عمل کریگا حدیث پر انتہی بھی درست ہے اور جتنے مقلدین فہمیدہ اور دیندار ہین وہ سیطور
تقلید ائمہ مجتہدین کرتے ہین لیکن پہچاننا حدیث کا جو مخالف ہے قول مجتہد کے کام ہر مقلد
کا نہین اسواسطے کہ صحت اور سقم حدیث اور سلامتی اوسکی ناسخ اور معارض وغیرہ سے بنسبت
مہرین اور متفحصین احادیث اور عارفین طرق صحت وتنقید ونسخ وتعارض وغیرہ کے بن سکتا ہے
اور ایسا شخص لائق اس امور کے معدود ہے زمرہ مجتہدین مین اگرچہ فی الجملہ مقلد بھی ہو نہ بنسبت
جاہل کے کتاب وسنت سے اور نہ بنسبت اوس عالم کے جسکو لیاقت تامہ جو معتبر ہے

نزدیک اہل شرع کے امور مذکورہ کے نہوا اسلئے کہ اوسکو لیاقت تعمق ہی نہین یا فی الجملہ لیاقت فحص ہی
لیکن فحص اوسکا تام اور نزدیک اہل شرع کے قابل اعتماد و اعتداد نہین پس ایسا شخص پا لینے سے
حدیث مخالف مذہب مجتہد کے مذہب مجتہد کو کسطرح چھوڑ سکے گا تو یہ جو طاعنین ائمہ مجتہدین اور
سابقین جماعت علماء دین کوئی حدیث بخاری وغیرہ مین دیکھکر یا کسی عالم اپنے سے ہونا اوسکا
کتب حدیث مین سنکر تقلید ائمہ چھوڑ دیتے ہین اور زبان اعتراض ائمہ مجتہدین پر دراز کرتے انکو
یہ امر ہرگز جائز نہین چنانچہ شاہ صاحب ممدوح مرحوم خود اس مضمون کو مسلم رکھتے ہین اور فرماتے ہین
عقد الجید مین وفی ہذہ المسئلۃ بحث طویل اطال فیہا صاحب خزانۃ الروایات نقلا عن دستور السالکین
فان قیل لو کان المقلد غیر المجتہد عالما مستدلا یعرف معانی النصوص والاخبار وقواعد الاصول
ہل یجوز لہ ان یعمل علیہا وکیف یجوز قیل لا یجوز لغیر المجتہد ان یعمل الا علی روایات مذہبہ وفتاوی
امامہ ولا یشتغل بمعانی النصوص والاخبار ویعمل علیہا کالعامی قیل ہذا فی العامی الصرف الذی
لا یعرف معانی النصوص والاحادیث دتا ویا اہتا اما العالم الذی یعرف النصوص والاخبار
وہو من اہل الدرایۃ وثبت عندہ صحتہا من المحدثین او من کتبہم الموثوقۃ المشہورۃ والمتداولۃ یجوز لہ
ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہم انتہی وہکذا فی الحواشی لابی الحسن السندی علی فتح القدیر
پس غور کرو کہ متبحر فی المذاہب جو معانی نصوص و اخبار اور صحیح اور ضعیف اور ناسخ اور منسوخ
وغیرہ کو پہچانتا ہو اور باینہمہ صاحب درایت و فہم معتبر ہو تو اوسکو چھوڑنا روایت فقہ کا اور عمل
کرنا حدیث پر مخالف مذہب امام اپنے کے درست ہے اور نہین تو نہین اور بہت ظاہر ہے
کہ ایسا شخص جامع ان شرائط کا مجتہد ہوگا گو فی بعض المسائل ہو یا کسی قسم مین اقسام مجتہدین کے داخل
ہو تو ایسے شخص کے سوا اور سب لوگ عامی صرف مین داخل ہین اور اونکو تتبع احادیث کا واسطے
عمل کرنے کے برخلاف مذہب امام اپنے کے درست نہین پس تقلید اونکی واسطے مجتہد کے
کیونکر مشروط ہوگی تا وقت نپانے حدیث صحیح مخالف مذہب کے اس لئے کہ ایسے شخص
کو نہ حکم تتبع ہے اور نہ جواز ترک تقلید بعد تتبع کے اور پا لینے حدیث مخالف کے بجہت
عدم اعتداد تتبع اور فہم اوسکے کے البتہ اگر واسطے تحصیل مرتبہ اجتہاد کے تتبع احادیث کرے
پھر مرتبہ اجتہاد کو پہونچ جاے تو اوسوقت چھوڑنا روایت مذہب کا مقابلہ حدیث صحیح جامع

شرائط کے مین جائز ہے ولا یحکم بوجوب التقلید علی مجتہد مطلق فی جمیع المسائل ولا علی المجتہد
فی بعض الابواب فیما ادی الیہ اجتہادہ فلا یخالفنا کلام صاحب عقد الجید بل یوید ما قلنا و ثبت
ما الیہ ذہبنا اور قسم ثانی اور ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی جسکو مباح و حرام کہتا ہی کلام
اوسمین بیچ بیان تقلید جزئی کے آتا ہے باقی رہی قسم رابع جسکو شرک کہا ہے اُسکا
حال سنو کہ کہا مولف معیار نے قسم رابع شرک ہے اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی
کے مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض مخالف مذہب
اس مجتہد کے مثلاً معلوم ہوئی تو اب وہ مقلد بدستاویز اُن عذرات کے جن سے سابقاً بخوبی
جواب دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہین کرتا ہے اور یا اوسمین بدون سبب کے تاویل و تحریف
کرکے اس حدیث کو طرف قول امام کے لیجاتا ہے غرضکہ وہ مقلد مذہب اپنے امام کا چھوڑتا نہین
تو قسم اول اور ثانی تو محتاج اثبات کے نہین کیونکہ ان دونون کو فریقین تسلیم کرتے ہین لاکن قسم
رابع بیشک معرکہ آرا اور محط انظار ہے سو دلائل قسم ثالث کی تو مبحث مین تقلید شخصی کے آوین گے
فانتظر اور قسم رابع کو اس مقام مین مدلل کیا جاتا ہے تو واضح ہو جاوے کہ شرک ہونے پر ایسی تقلید
کی آیات قرآنی اور احادیث نبوی بہت سی دال ہین اور بہت سے علما نے اُن آیات اور احادیث
سے شرک ہونا ایسی تقلید کا ثابت کیا ہے تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری مین آخر مین کہتا ہون تقلید مذکور
کو کسی نے اہل عقل مین سے بھی شرک نہین کہا علما کسطرح کہین گے اور کوئی آیہ یا حدیث یا قول مجتہد
یا اجماع اوسکی شرک ہونے پر دلالت نہین کرتا مگر خیالات مولف معیار اور قیاسات مغالطہ
دہ حمقا سے دور از کار اور حال بطلان و فساد اونکے کا بتفصیل کچھہ کلام سابق سے کھل چکا
اور کچھہ ضمن جوابات ادلہ مولف معیار مین آگے کو آتا ہے پس سنو کہ جسوقت کسی مسلمان
نے وقت لاعلمی کے تقلید کسی مجتہد کی کی اور پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ اور غیر معارض پہونچی تو
اولا یہ کہ وہ حدیث واقع مین صحیح غیر منسوخ غیر معارض ہے اعلم مقلد مذکور مین اگر فی الواقع ہی
اور علم مقلد مذکور مین نہین تو اوسکو بغیر علم صحت حدیث اور غیر منسوخیت وغیرہ اوسکی کیسے
سطرح چھوڑنا مذہب مجتہد کا درست ہوگا اور اگر علم مقلد مین بھی ہی تو ہم پوچھتے ہین کہ یہ مقلد
بفرض کسی قسم کے درجہ اجتہاد کو جس سے تقلید مجتہد کی چھوڑ دینا جائز ہے پہونچا ہی یا نہین

اگر نہین پہونچا تو اوسکو پہونچنا حدیث صحیح مخالف مذہب مجتہد اپنے کا اور نہ پہونچنا برابر ہے ایسے شخص کو
اصلا چھوڑ دینا مذہب امام اپنے کا جائز نہین کما نقلنا سابقا عن مسلم الثبوت وبدیع الاصول والتحقیق
الفرید للسمہودی وشرح بحر العلوم وکلام العلی القاری وغیرہم من اہل التحقیق وقال العلامۃ ابن
الساعاتی فی موضع آخر من البدیع المختار ان الحصل بعلم معتبر کالاصول والفروع اذا لم یبلغ
رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید کما یلزم للعامی الصرف انتہی وقال العلامۃ جمال الدین محمد ابن عبد
الدائم البرماوی فی الفیتہ ؎ والرسم للتقلید اخذ مذہب ٭ للغیر دون العلم بالمستوجب ٭ و
یلزم الفاقد الاہلیہ ٭ للاجتہاد فی سوی اصلیہ ٭ انتہی وقال ابن عبد النور فی حاویہ نقل عن
بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد وان ما نقل عن بعضہم من منع العامی
من التقلید انما ہو فی علم العقائد خاصۃ انتہی نقلا عن السمہودی - اور اگر پونہچا ہی درجہ اجتہاد کو
خواہ کسی قسم کا ہو تو وہ نہ مقلد صرف ہے اور نہ اوسپر ہمنے جس باب مین مجتہد ہے حکم
وجوب تقلید کیا پس اوسکو اوس باب مین عمل بالحدیث جائز ہے بجہت مجتہد ہونے اسکے
نہ اس سبب سے کہ مقلد کو ساتھ پہونچنے حدیث صحیح کے ترک مذہب مجتہد جائز ہے اور قیاسیہ
جوابات اعذار مقلدین کے اور شناعتین فہم واستدلالات مؤلف معیار کے بتفصیل
ہم بیان کر چکے من ذیل فلیتذکر اور وہ جو عبارت تفسیر نیشاپوری اثبات شرک ہونے تقلید مذکور
مین نقل کی ہے اس سے ہرگز شرک ہونا تقلید مذکور کا جو مروج ہے درمیان تمامی مسلمین مذہب
کی ثابت نہین ہوتا اب معنی کلام نیشاپوری کے سنو اور غلطی اور تحریف مؤلف معیار کی معلوم
کرو قال النیشاپوری فی تفسیر قولہ تعالی اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا من دون اللہ اختلفوا فی
معنی اتخاذہم ایاہم اربابا بعد الاتفاق علی انہ لیس المراد انہم جعلوہم آلہۃ فقال اکثر المفسرین المراد انہم
اطاعوہم فی اوامرہم ونواہیہم یعنی یہ جو اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ یہود اور نصرانیون نے اپنے
عالمون کو اور راہبون کو رب قرار دیا تہا اس کے معنے مین اختلاف کیا ہے مفسرین نے
بعد اتفاق کے اوپر اسبات کے کہ انہون نے اپنی عالمون اور راہبون کو معبود نہین ٹھہرایا تہا پس
اکثر مفسرین تو یہ کہتے ہین کہ انہون نے اطاعت اپنے علما اور رہبانون کی بیچ امرون اور نہیون
اونکی کے کی تہی انتہی ترجمہ اب سمجہنا چاہیئے کہ وہ اوامر اور نواہی جنکا اتباع موجب کفر ہے

کہ تفسیر نیشاپوری مین ضمن اس
آیۃ اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا
من دون اللہ کے مذکور ہے
کہ مراد یہ نہین کہ یہود و نصاری نے
اپنے علما اور درویشون کو
خدا ٹھہرایا تہا بلکہ مراد یہ ہے
کہ اطاعت انہون نے اپنے علما
اور درویشون کی برخلاف حکم
خدا تعالی کے اور رسول کے کی
تہی عبارت تفسیر مذکور کے بعینہ
لکہی جاتی ہے اختلفوا فی معنی اتخاذہم
ایاہم اربابا بعد الاتفاق علی انہ
لیس المراد انہم جعلوہم آلہۃ فقال
اکثر المفسرین المراد انہم اطاعوہم
فی اوامرہم ونواہیہم

بیان اوامر اور نواہی الٰہی کا موافق حکم و فرمان الٰہی کے ہرگز نہوگا بلکہ وہ احکام تراشیدہ آہوا
اور ثمرات اطاعت شیطان کے ہونگے اس لئے کہ اگر احکام اونکے مبین احکام الٰہی کے
ہوتی اور اجازت بیان کی ساتھ طرق مخصوصہ کے جانب شارع سے ہوتی تو وہ احکام منسوب
طرف رہبانون کے نہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ قرار پاتے اور حاکم ان احکام کے مثاب ہوتے
اگرچہ اصابت حکم مین ان سے خطا ہوتی کما للائمۃ المجتہدین پس بالضرورۃ احکام تراشیدہ
آہوا موافق احکام الٰہی کے نہونگے اور مخالفت اوسکے واسطے احکام الٰہیہ کے لازم ہوگی چنانچہ
حدیث عدی بن حاتم کہ صاحب نیشاپوری نے معنی مذکور پر برہان و شاہد گردانے ہی اس مدعا پر
شاہد عدل ہے اور ترجمہ اوسکا یہ ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ پہلے نصرانی مذہب
تھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم سورۂ براءۃ تلاوت فرماتے تھے جب اس آیہ یعنی اتخذوا احبارھم ورھبانھم
پر پہنچے عرض کیا عدی بن حاتم نے کہ ہمنے تو علما اور رہبانون اپنے کو پوجا نہین تھا تو فرمایا۔
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پوجنا یہ تھا کہ بعض اشیا اللہ تعالےٰ نے حلال کی تھین
اور تمہاری عالم اوسکو بمخالفت امر الٰہی و اتباع ہوا حرام قرار دیتے تھے پھر تم لوگ اس اشیا کو
بمخالفت امر الٰہی کے اور طاعت اپنے علما کے حرام سمجھتے تھے اور اسیطرح حرام کو حلال جانتے
تھے پس اللہ تعالےٰ کے امر و نہی کو چھوڑ دینا اور مخالف اوس کے عباد کے امر و نہی کو ماننا
اور اوس کی حقیقت پر اعتقاد رکھنا یہی پرستش ہے ان عباد کی چنانچہ ربیع نے ابی العالیہ
سے پوچھا کہ بنی اسرائیل نے کیونکر علما اور رہبانون کو معبود بنایا تھا پس کہا انہون نے کہ اکثر
یہ ہوتا تھا کہ بعض چیزون کو اللہ تعالےٰ نے اپنی کتاب مین حلال یا حرام فرمایا تھا اور علما
اونکے مخالف اس کے کہتے تھے پس وہ بنی اسرائیل اللہ تعالےٰ کے حکم کو چھوڑ دیتے تھے
اور علما سفہا اپنے کے اقوال کو مخالف امر و نہی الٰہی کے قبول کر لیتے تھے انتہی مع ادنی توضیح
اب محل غور ہے کہ ائمہ مجتہدین مخالف احکام الٰہیہ کے ہرگز امر نہین فرماتے تھے ورنہ ائمہ
دین اور بہترین صلحاے مومنین کیونکر ہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ کہ جو مفسر اور مبین
جانب شارع سے نہین ہوئے ہین اور ان کو اجازت اظہار و بیان ہے اونکو بہ نیت خالصہ

اپنی مہارت اور فہم سے کہ وہ عند اللہ معتبر ہے بیان کرتے ہین اور اسی جہت سے کہ وہ مجتہدین
مبین احکام الٰہیہ ہین اور تبیین احکام مین اور اوسکی جمیع اسباب و شرائط مین بہ نیت صالحہ اپنے
جہد کو تمام کرتے ہین اور جانب شارع سے اسمین مجاز ہین اگر بالفرض ان سے خطا بھی واقع ہو
تو موجب ہے ایک درجہ ثواب کی اور اگر خطا نہ واقع ہو تو موجب ہی دو درجہ اجر کی کما وردفی
الصحیح پس اونکے احکام مبنیہ کو جو انہون نے موافق ظن معتد بہ اپنی کے احکام الٰہیہ کو خالصاً
لوجہ اللہ و اعلاء کلمۃ اللہ و ترویج الدین اللہ تعالے بیان کیا ہے اور اکثر دلائل اور بیانات
اور احکام منتجہ اوس کے مطابق ہین آراے مجتہدین صحابہ اور تابعین کے جنکے حسن و خیریت پر
حدیث صحیح دال ہے مخالف امر و نہی الٰہی کے مثل علماء یہود و نصاریٰ کے قرار دینا سراسر
بے عقلی اور سفاہت جلی ہے اور مقلدین اور متبعین انکی کو کہ درحقیقت وہ لوگ متبع ہین احکام
الٰہی کے اور اکثر جگہہ پر صراحۃً مقتدی ہین صحابہ کرام کے جنکے حقمین فرمایا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم انتہے اور مہتدی ہین اونکو مثل گمراہون
یہود و نصاریٰ کے ٹھہرانا کیا بڑا جریمہ اور کیسی غلطی فاحش ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ
الغوایۃ والضلالۃ۔ اور وہ جو صاحب تفسیر نیشاپوری نے قول امام رازی کا اس محل مین نقل کیا
ہے پھر اوسکو رد کیا ہے اور مؤلف معیار نے واسطے مغالطہ دہی کے وہ رد صاحب نیشاپوری
نقل نکیا اور فقط قول امام رازی پر اکتفا کیا حال اوسکا سنو کہ امام رازی فرماتے ہین کہ مین نے
دیکھا ایک جماعت مقلدین فقہا کو اور پڑھین مین نے اونکے آگے بہت سی آیتین قرآن کی بیچ
ان مسائل کے جنکے مخالف تھا ظاہر مضمون ان آیتون کا پس نہ قبول کین انہون نے اور نظر
کی طرف ان آیات کے اور دیکھتے تھے میری طرف تعجب سے اس لئے کہ کیونکر ہو سکیگا عمل اوپر ظاہر
مضمون ان آیات کے باوجود اسبات کے کہ مذہب ائمہ ہمارے کا مخالف ہے اس کے
انتہی ترجمہ یہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری مین تحت تفسیر کریمہ اتخذوا احبارہم الخ کے
نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر مین تحت آیہ مذکورہ کے یہ قول نپایا شاید کسی اور محل مین
امام رازی نے کہا ہوگا بہرحال یہ دھوکا ہوا امام رازی کو جو سکوت مقلدین فقہا کو قبول کرنے
ظاہر معنے آیہ سے مخالف مذہب ائمہ اپنے کے مثل فعل یہود اور نصاریٰ کے سمجھی اس لئے کہ

اول تو علماء یہود و نصاریٰ برخلاف احکام الٰہیہ کے احکام گڑھتے تھے اور اس گڑھنے میں
انکی نیت صالحہ بھی نہ تھی واسطے حب مال و جاہ کے یہ امور کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ مقلدین
انکے اس حیثیت سے انکا اتباع اور تعظیم نہیں کرتے تھے کہ یہ لوگ مبین ہیں امر الٰہی کے اور
حضرت حق سبحانہ نے انکا اتباع واجب کیا ہے بلکہ بطور اتباع ہوا اور رسم مروجہ اپنی کے
انکی تعظیم اور اتباع میں کمر باندھی تھی چنانچہ یہ مضمون حدیث عدی بن حاتم سے سابقاً بیان ہو
آچکا اور یہ سب امور فقہا اور مقلدین فقہا میں مفقود ہیں فاین ہذا من ذاک بلکہ سکوت اور تعصب
مقلدین فقہا کا اور عدم قبول ظاہر معنے آیہ کا اس جہت سے تھا کہ اعتقاد کمال فہم و اجتہاد
اور ادراک معانی کتاب اللہ امام رازی پر مثل ائمہ مجتہدین اپنے کی نہیں رکھتے تھے اور بطور
حسن ظن یہ سمجھتے تھے کہ جیسا ہمارے ائمہ معنے ان آیات کو سمجھے ہیں اور نسخ و تعارض
وغیرہ سمجھکر تاویلیں انکی کی ہیں ویسا امام رازی نہیں سمجھے پس ہم لوگ مذہب مختار اپنے مجتہدین کا
جو انہوں نے تاویل وغیرہ آیات مذکورہ کی ملحوظ کرکے بیان کیا ہے چھوڑ کیونکر جو یہود
چنانچہ صاحب تفسیر نیشاپوری نے بھی جواب قول امام رازی کا دیا ہے اور بعد نقل کلام امام رازی
کے فرمایا تاملت ولعلہم توقفوا عن طعنہم بالسلف لانہم وقفوا من تمحک الاولی علی مالم یقف علیہ
الخلف انتہی پس یہ بحسب تقدیر مفروضہ باطل ہے زیادہ مقلدین نصاریٰ مشرک کیونکر ہونگے اور اتباع انکا
واسطے مجتہدین کے مثل اتباع یہود و نصاریٰ کے کیونکر ہوا اور ماہرین علوم دینیہ پر خوب واضح
ہے کہ کوئی مذہب کسی امام کا ایسا نہیں ہے کہ جمیع احکام اوس کے موافق ہوں ظاہر
معنے آیات اور حدیث کے پس جو حکم کہ مخالف ہوگا کسی آیت یا حدیث کے معنی ظاہری سے
تو اس مذہب والے کے سامنے یہ آیت مخالف ہوجائیگی پس اگر وہ مذہب والا حق
ظاہر اوس کے نہ قبول کریگا تو بر تقدیر مفروض تمہاری شرک ہوجائیگا کوئی مسلمان کسی مذہب
والے سے باقی نہ رہیگا سب مشرک اور بیدین ہو جائینگے نعوذ باللہ من ہذہ الہفوات اور اگر
قبول کریگا تو لازم آئیگا مذاہب مختلفہ موافق کا وما ہذا الا خرق الدین و محق رسوم الیقین مثلاً
مذہب ہم اہل سنت والجماعت کا یہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت عائشہ بلکہ جمیع صحابہ کرام
مجتہدین عدول اور ثقات اور متقین تھے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین اب مثلاً

خوارج کہتے ہین کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالے عنہما نے جو چھ مہینے تک بیعت
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالے عنہ سے تخلف کیا اور حضرت فاطمہ نے اسی حال مین انتقال
فرمایا اور حضرت علی نے بعد انتقال حضرت فاطمہ کے بیعت کرلی کما ہو مصرح فی کتب التواریخ
وبعضہا فی الصحیح البخاری وغیرہ پس اس تخلف سے نعوذ باللہ نہایہ دونو صاحب فاسق ہوگئے
اسواسطے کہ اطاعت اولی الامر کے ساتھ نص قطعی قرآن کے فرض ہے اور تارک فرض کا فاسق
ہے جیساکہ فرمایا اللہ تعالے نے اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ
فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ الآیہ قال البیضاوی فی تفسیرہ
یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبعدہ ویندرج فیہم الخلفاء و
القضاۃ والامراء السریۃ امر الناس بطاعتہم بعد ما امرہم بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم
ما داموا علی الحق وقیل علماء الشرع انتہی پس اس کے جواب مین مثلاً اہل سنت سے یہ کہا
کہ وجوب طاعت امرا کا جبتک ہے کہ وہ علی الحق ہون کما ہو ظاہر من کلام البیضاوی وقد ورد
فی الحدیث الصحیح انما الطاعۃ فی المعروف اور حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ
تعالے عنہما دونو مجتہد تھے پس تا وقت تک نہ بیعت کے انکے فہم و اجتہاد مین قیام حضرت
ابوبکر رضی اللہ تعالے عنہ کا امر خلافت پر بغیر مشورہ و تجویز انکے کے باوجود ہونے انکے کے
اہل بیت نبوت سے یا نہ دینا باغ فدک کا بطور میراث کے خلاف شرع و معروف تھا تو اجتہاد
انکا مطابق حق کے نہوا والمجتہد یخطی ویصیب علی الصحیح تو بجہت اسبات کے کہ حضرت ابوبکر
رضی اللہ تعالے عنہ انکے اجتہاد مین تارک معروف تھے انہون نے بیعت مین تقاعد
کیا پس آیہ کریمہ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ مطلق نہ رہی
مقید ہوئے ساتھ ہونے امرا کے اوپر حق کے اب بر تقدیر امام رازی کے ان تمامی اہل سنت
پر جو معنے آیہ کریمہ کے موافق مذہب اپنے کے مأول اور موجہ کرتے ہین اور بمجرد سننے آیہ کریمہ
کے خارجی نہین ہوجاتی حکم مشرک بنجانے کا کیا جائیگا اور اسیطرح جو لوگ کہ تاویل آیہ کریمہ کسیطرح
سے نہین کرسکتے اور کلام خوارج سنکر یہ کہتے ہین کہ ہمکو معنے آیہ کے معلوم نہین لیکن ہم تمہاری
کہنے سے مذہب اپنا نچھوڑین گے وہ بھی مشرک ہوجائینگے بڑی عجب بات ہے اگر

تاویل آیہ کرین تو مشرک ہو جائین اور اگر نکرین تو خارجی نہین اور امام رازی کہ پیشوا ہین اہل عقاید کے پہلے
اس حکم مین داخل ہوگئے اور مؤلف معیار جو پیروی اسباتین اونکا بعد اونکے وہکذا فی مسائل
کثیرۃ من الاصول والفروع ولا ینحصر شناعۃ علی من لہ ادنی مسکۃ فی العلم والدین ویعد
فی جماعۃ المسلمین اسی نظر سے امام قرطبی نے بیچ تفسیر آیہ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ
نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا کے مقلدین مجتہدین کو حکم آیہ کریمہ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ
الآیۃ سے نکالا ہے اور پردہ خفا و عنادت انظار سفہا سے اٹھایا ہے حیث قال ان التقلید
المذموم ہو اخذ قول اہل الزیغ والبطلان بلا دلیل ویتمسک لیس تمسکہم فیہ الا قولہم اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا
عَلٰٓى اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ مُّهْتَدُوْنَ وہم کالیہود والنصاریٰ والفرق الضالۃ من الروافض
والخوارج فمن قلدہم کان مثلہم فی الضلالۃ واما اتباع الی اہل الحق والتقلید الیہم فہو اصل من اصول
الدین وعصمۃ من عصم المسلمین یلتجی الیہ المقصر عن درک النظر انتہی محصول کلامہ منقولا فی رسالۃ
العلی القاری پس اس تحقیق و تنقیح سے واضح ہوگیا کہ مقلدین ائمہ مجتہدین حکم آیت مذکورہ مین
داخل نہین اور زعم فاسد ان سفہا کا جو جماعت صلحاء مومنین اور فقہاء دین کو بخیالات خود شبیہ
اپنے کے مشرکین اور مثل یہود و نصاریٰ کے بناتے ہین باطل ہوا اور یہ بھی کھل گیا کہ تقلید مجتہد
دین فی الحقیقۃ اتباع ہے قرآن شریف اور حدیث نبوی کا اور ہرگز مخالف اوس کے نہین اور عالمین
اوس کے مامور ہین ساتھ اس کے اور ماجور ہین اور جبتک رتبہ اجتہاد اور تنقید ادلہ و احکام نہ حاصل
ہو تو اونکو چھوڑ دینا احکام اجتہادیہ ائمہ مجتہدین کا بسبب ظہور مخالفت ظاہر معنے حدیث
و آیہ کے اصلا جائز نہین بلکہ حرام ہے اور یہ جو شاہ ولی اللہ مرحوم عقد الجید اور حجۃ اللہ
البالغہ مین فرماتے ہین جسکا ترجمہ یہ ہے جو شخص عامی ہو اور تقلید کرے کسی شخص معین
کی فقہا مین سے اور یہ سمجھے کہ اس فقیہ سے خطا ہو ہی نہین سکتی اور جو کچھ اس نے
کہا ہے یہی حق ہے قطعا اور اوس کی دلمین سما گئی یہ بات کہ ہرگز تقلید اوسکی چھوڑتا نہین تو
دلیل شرعی مخالف اوسکی ظاہر ہو تو وہ شخص بیچ حکم اس آیہ کے موافق بیان حدیث عدی
بن حاتم کے داخل ہے انتہی مختصرا مثل کلام امام رازی کے مولف معیار کو نافع نہین اور اگر سہو
محمول نکیا جاوے کہ جسوقت عامی لایق پہچاننے دلیل کے ہوا اور اوسپر بجہت استعداد تام اور فہم کامل

کتاب وسنت سے ادلہ احکام گو بعض مسائل ہی مین ہون واضح ہوئے لگین اور وہ شخص جامع ہوگیا
شرائط اجتہاد کا اور معرفت ادلہ کا پس جس مسئلہ مین اسکا اجتہاد پورا ہوا اور حکم اوس کو معلوم ہوگیا
پھر اوس نے بنظر تعصب کے اور تقلید کسی کے عمل اوپر دلیل واضحہ شرعیہ کے نکیا تو وہ شخص حکم
اس آیہ مین داخل ہے تو فی نفسہ یہ کلام صحیح ہی نہین اور مخالف ہے تحقیق مذکور سابق کے کما لا یخفی
اور اس بیان سے خوب کھلگیا جواب اس کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا یا ید دانست
چنانچہ عبادت غیر خدا مطلقا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالے نیز باستقلال کفر است و معنی
اطاعت غیر بالاستقلال آنست کہ او را مبلغ احکام ندانستہ ربقہ تقلید او در گردن اندازد و تقلید او را
لازم شمارد و با وجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالے دست از اتباع او بر ندارد و اینہم نوعیست
از اتخاذ اندادکہ در آیہ کریمہ اِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ
تکوہش آن فرمودہ اند انتہی اس لیے کہ اولا تو مقلدین کی اطاعت ولسلے مجتہدین نے بالاستقلال
کہان ہے وہ تو مجتہدین کو مبلغ اور مبین احکام الٰہیہ کا سمجھکر انکی اطاعت کرتے ہین اور انا نیا یا
جب ظہور دلیل کا کہ اصل آیت اور سنت نبوی سے اونپر ہوتا تو وہ ظہور بنزدیک اہل شرع کے معتبر
ہے اور اس مرتبہ ظہور مین مجتہد ہو جانا لازم ہے مخالف حکم اجتہادی کسی مجتہد کے تو اوسوقت
کہی تقلید انہین جانتے اور عمل اوپر ظہور دلیل کے واجب سمجھتے ہین اور اسیطرح ظاہر ہوا
کلام منقول مولوی اسمعیل کا یہ اللہ تعالے اور وضح ہوگئی تاویل اوس کی اور نیز یہ ہے
کہ مقلدین اہلسنت جزما کہتے ہین کہ ہمارے مجتہد سے امکان خطا نہین یا خطا ہوئی
نہین پس اندراج اتخاذ حکم در آیہ کریمہ مین بنا علی قول الشیخ ولی اللہ و شاہ عبد العزیز و مولوی
اسمعیل رحمہم اللہ تعالے کیونکر ہوگا بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہ عقیدہ رکھتے ہین کہ مجتہد سے کبھی
اجتہاد مین خطا ہوتی ہے اور کبھی اصابت لیکن مقلدین پر اونکے وہ صورت دفع خطا کے بھی موقوف
نہین ہے بلکہ مجتہدین کو بھی حالت خطا مین ایک درجہ ثواب کا ہے اور کیا شرک کی بات ہے
کہ وہ مقلد جسکو فہم و لیاقت استنباط احکام کی اور معرفت ادلہ کی کما حقہ نہین ہے اوس نے کسی
امام مجتہد کو جامع کمال فہم اجتہادی اور موصوف ساتھ عدالت اور تقوے کے سمجھکر اوسکے احکام
آگہیہ جانکر اسکا اتباع کیا اور اوس کے باب مین فہم استخراج مسائل اجتہادیہ سے حسن ظن رکھتا ہے

کہ غالباً فہم انکی صحیح ہے اور مین جب لیاقت فہم ادلہ کی کما ینبغی نہین رکھتا تو بمقتضاے ظاہر
معانی آیات واحادیث کے بغیر معرفت تامہ ناسخ ومنسوخ ومعارض اور صحیح اور حسن اور ضعیف
اور ظاہر اور نص اور مجمل اور مفسر وغیرہا کے کہ یہ امور بغیر قوت تامہ اجتہادیہ کے حاصل نہین ہوتے
اتباع وتقلید اونکی کیونکر چھوڑون اور بشرط حصول لیاقت اور ملکہ فہم ادلہ کے اگر مجکو حدیث صحیح
یا کوئی دلیل مخالف مذہب اپنے کے ملیگی تو اوسوقت مین مذہب امام اپنے کا چھوڑ دونگا
اسلئے کہ اوسوقت مجکو رتبہ اجتہاد حاصل ہوگا پس درصورت حصول اجتہاد کے تقلید کی ضرورت
نہین تو اس صورت مین یہ مقلد ہرگز مشرک نہوگا اور منصفین کو غور چاہیئے کہ حال مقلدین
اہل سنت والجماعۃ کا یہی ہے پس ایسے شخص کا مشرک بنجانا کلام اکابر مذکورین سے اصلا
ثابت نہوا اور بھی اس بیان سے کھل گئی توجیہ اس کلام صاحب تفسیر مظہری کی جسکا ترجمہ
یہ ہے کہ جب ہو صحیح نزدیک کسی کے حدیث مرفوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
سالم ناسخ اور معارض سے اور ہو فتوے امام ابی حنیفہ کا مثلا خلاف اوسکے اور تحقیق گئے
ہون طرف حکم حدیث کے کوئی ائمہ اربعہ مین سے تو واجب ہے اوس شخص پر اتباع حدیث
کا اور نہ روکے اوس شخص کو جمنا اوپر مذہب اپنے کے اس اتباع حدیث سے تاکہ نہ لازم
آجاے گرداننا بعض ہمارے کا بعض کو ارباب سوا اللہ تعالے کے انتہے اسلئے کہ جب
وضوح کسی دلیل کا علے وجہ الکمال کسی مقلد پر ہوگا تو اوس مبحث خاص مین وہ مقلد نرہیگا
پس اس حال مین اوسپر حکم وجوب تقلید کا کون کرتا ہے اور اسی طور پر حال ہے کلام منقول
امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رحمہم اللہ تعالے کا کہ یہ سب
روایات حق ہین اس شخص کے ہین جو کہ عارف ادلہ کا ہو موافق اعتبار اور عتداد شرع کے اور
احکام کو آیات اور احادیث سے پہچان اور نکال سکے کما نقلنا سابقا عن السعودی ناقلا عن
الصیدلانی ویجیء ازید منہ عنقریب اور یہ کلام طیبی کا تحت حدیث اَلَا اِنِّیْ اُوْتِیْتُ الْقُرْاٰنَ
وَمِثْلَہٗ مَعَہٗ الخ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ بیچ اس حدیث کے زجر وتوبیخ ہے کہ پیدا ہوئی ہے
غضب عظیم سے اوپر اوس شخص کے جسنے چھوڑ دیا سنت کو اور عمل کیا حدیث پر
اور کہا کہ مجکو کتاب اللہ کافی ہے پس کیا حال ہے اوس شخص کا جسنے بمقابلہ اپنے

رائے کے حدیث کو چھوڑ دیا اور جب سنی اسنے حدیث تو کہا کہ مین اسپر عمل نہین کرتا میرا مذہب ہے
مین اوسکا اتباع کرتا ہون انتہے بیچ حق امام ابی حنیفہ اور مقلدین اونکے کے مضر نہین اسواسطے کہ
امام ابی حنیفہ اور مقلدین اونکے تو حدیث ضعیف کو بھی اوپر رائے قوی کے ترجیح دیتے ہین
چنانچہ مرقاۃ مین بعد نقل کلام طیبی کے مذکور ہے فی تکریر کلمۃ التنبیہ توبیخ و تقریع لمن تشاءم من غضب
عظیم علے ترک السنۃ والعمل بالحدیث استغناءً بالکتاب فکیف بمن رجح الرأی علے الحدیث
کذا ذکر الطیبی ولذا رجح الامام الاعظم الحدیث ولو ضعیفاً علے الرائے ولو قویاً انتہے اور یہ جو مقلدین
ظاہر حدیث پر جو مخالف ہو مذہب امام کے عمل نہین کرتے اور مذہب اپنا نہین چھوڑتے
نہ اسواسطے کہ حدیث پر رائے کو ترجیح دیتے ہین حاشا وکلا بلکہ اسلئے کہ یہ حدیث ہمارے ائمہ کو
پہونچی ہے اور انہون نے اسکی تاویل اور نسخ وغیرہ سمجھکر حکم مذکور تجویز فرمایا ہے اور ہمکو لیاقت
پہچاننے ماخذ احکام کی مثل مجتہدین کے نہین ہے پس بدون لیاقت تامہ کے ہم کیونکر
حدیث پر عمل کرین اگر یہ حدیث امام کو نہ پہونچی ہوتی تو ممکن تھا کہ ہم موافق دوسرے مجتہد کے
اتباع ظاہر حدیث کر لیتے اور یہ گمان بہت فاسد ہے کہ جائز ہے کہ یہ حدیث امام کو نہ پہونچی ہو
اسلئے کہ پہونچنا جمیع احادیث احکام کا شرط ہے اجتہاد مطلق کی کما ذکر فی عامۃ کتب الاصول
وغیرہ قال الشیخ ولی اللہ الدہلوی رحمہ اللہ تعالے فی عقد الجید وشرطہ ای شرط الاجتہاد المطلق
انہ لابد لہ ان یعرف من الکتاب والسنۃ ما یتعلق بالاحکام ومواقع الاجماع وشرائط القیاس
وکیفیۃ النظر ویعلم العربیۃ والناسخ والمنسوخ وحال الرواۃ انتہے البتہ حدیث مذکور مین رد ہے
اوپر خوارج اور اصحاب ظواہر کے جنہون نے فقط ظواہر معانی قرآن پر اکتفا کیا ہے
اور حدیث کو جو بیان ہے قرآن کا اور احکام الٰہیہ کا چھوڑ دیا ہے کما قال الخطابی
ذکرہ ردًّا علے ما ذہب الیہ الخوارج واصحاب الظواہر فانہم تعلقوا بظواہر القرآن وترکوا
السنۃ التی سمیت بیان القرآن فتحیروا وضلوا انتہے نقلاً عن المرقاۃ اور یہ فرمانا حضرت
شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالے عنہ کا کہ جب حدیث صحیح ملجائے اور اوسکے
مخالف ہو قول کسی صحابی کا یا امام کا تو چھوڑ دینا حدیث کا جائز نہین اور چھوڑ دیا جائے
وہ قول اوس امام اور صحابی کا انتہے اور یہ فرمانا حضرت شیخ المشائخ قطب الاقطاب

شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضے اللہ تعالے عنہ کا کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم مین اور فریب مت کھاؤ کسی قول ضعیف یا قوی سے انتہے موافق ہے
مقلدین مذہب امام کے اسلئے کہ انکے یہان حدیث ضعیف کو بھی ترجیح ہے اوپر راے
مجتہد کے علاوہ یہ کہ پہچاننا حدیث صحیح غیر منسوخ وغیرہ کا اور فکر کرنا کتاب وسنت مین بطور
استخراج حکم کے پیشہ ہے مجتہد کا کما مر مفصلاً ولا تحکم علیہ بوجوب التقلید اور وہ جو کہین لا مذہب
مقابلہ قول امام مین حدیث لے آتے ہین اور مقلدین مذہب حنفیہ اوسکی جہت سے
مذہب اپنا نہین چھوڑتے تو بجہت اسکے کہ ان مقلدین کو تا حصول ملکہ اجتہاد احکام اجتہادیہ
مین چھوڑ دینا تقلید مجتہد کا اور عمل کرنا حدیث پر جائز نہین ہے نہ بسبب اسبات کے کہ یہ
صاحبین حدیث پر راے کو ترجیح دیتے ہین نعوذ باللہ منہا اور وہ جو دار کی شافعی بعض مسائل مین
مذہب شافعی کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کرتے تھے تو علے تقدیر تسلیم صحت نقل کیا بعید ہے کہ
اوس بعض مسائل مین یا جمیع مین اونکو مرتبہ اجتہاد حاصل ہوا اور اگر رتبہ اجتہاد نہ تھا تو بنا بر تصریحات
محققین کے جو پہلے مذکور ہو چکین عمل اونکا قابل اعتماد و قبول نہین اور وہ جو شیخ عز الدین بن
عبد السلام نے فرمایا ہے کہ بعض فقہا باوجود آگاہی کے اوپر ضعف ماخذ حکم امام اپنے کے
اسطور پر کہ اوسکو دفع نہین کر سکتے تقلید امام نہین چھوڑتے اور چھوڑ دیتے ہین تقلید اوس شخص کی
جسکے لئے کتاب وسنت شاہد ہے اور تاویلین بعیدہ کلام امام اپنے کی کرتے ہین انتہے اولاً اس
یہ ہے کہ اسطور کے لوگ مقلدین امام ابی حنیفہ نہین ہین انکے امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی
ہین کہ جسکے دفع مین اور اہل مذاہب کا ناطقہ بند ہوتا ہے اور جسکا جی چاہے ہمکو ضعف ماخذ
حکم امام دکھائے اور جواب باصواب اور قوت ماخذ دیکھے چنانچہ فی الجملہ ثبوت اس امر کا
مبحث اجوبہ مسائل مین آتا ہے اور ثانیاً یہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ وہ فقہا اگر قابل سمجھنے ضعف
اور قوت ماخذ کے تھے تو مجتہد تھے اور فی الواقع اس تقدیر پر یہ فعل اونکا قابل تعجب ہے لیکن ہمپر
یہ کلام حجت نہین اسلئے کہ ہمنے یہ کب کہا ہے کہ مجتہد باوصف لیاقت اطلاع ضعف اور
قوت ماخذ حکم کے اور حصول ملکہ اجتہاد کے ضعف ماخذ پر اطلاع پاکر مذہب امام نہ چھوڑے
اور تقلید پر جما رہے اور اگر لائق سمجھنے ضعف اور قوت ماخذ کے کما ینبغی نہین تھی تو گفتہ

زید و عمر سے مذہب اپنے امام کا چھوڑا نہین جاتا اور چھوڑنا ممنوع ہے ورنہ ملت و مذہب کا کچھ
ٹھکانا نہ لگے گا اسلئے کہ ہر شخص علماے مذاہب مخالفہ مین سے خواہ اہل سنت ہون یا غیر ان
مقلدین کو موافق زعم اپنے کے ضعف ماخذ دکھلائینگے اور مذہب اونکا ہاتھ سے چھوڑائینگے اور
ان بیچارونکو کہ لیاقت رد و قدح علما کی اور تقویت مذہب کی نہین ہے ملعبہ اور زیر مشق افہام
فاسدہ اور اوہام کاسدہ کا بنائینگے اور وہ کلام شیخ ابو شامہ کا جسکو نقل کیا ہے کتاب اصول سے
اور ترجمہ اوسکا یہ ہے کہ محروم ہوگئے فقہا ہمارے زمانے مین نظر کرنیسے بیچ کتب حدیث کے اور بحث
کرنیسے اوسکے سمجھ اور معانی کے اور مطالعہ کتب تفسیر شروح لغت وغیرہ اوسکے سے بلکہ انہون نے
صرف کردیا عمر اپنی کو بیچ اقوال فقہاء سابقین کے اور چھوڑ دیا نظر کرنیکو بیچ کلام نبی معصوم
صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کے اور آثار صحابہ کے جنہون نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی پائی تھی اور سمجھے تھی مطالب تفسیر شرعیہ کو پس ناچار ایسے فقہا محروم ہوگئے حصول رتبہ
اجتہاد سے اور باقی رہے مقلد اپنے بزرگون کے انتہے مختصر واسطے ترغیب مسلمین اور فقہاء مقلدین
کی ہے بیچ تحصیل مرتبہ اجتہاد کے اوسکو منع تقلید واجب اور تشنیع مقلدین سے کیا علاقہ اور دعوے
مولف معیار سے کیا ربط معہذا عذر اور جواب جانب فقہاء مقلدین سے بیچ تقاعد کے تحصیل
مرتبہ اجتہاد سے بہت معقول اور لائق سمع و قبول ہین لیکن ہم اس جگہہ باعث لزوم تطویل اور عدم
احتیاج ذکر نہین کرتے اور جواب کلام علی بستی اور امام علائی کا ضمن جواب کلام امام رازی اور
شاہ ولی اللہ مین گزر چکا فلیتذکر ولیتشکر اور یہ کلام ابن حزم کا جسکو ہم پہلے بھی نقل کر چکے ہین
التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالے
اِتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ وقولہ تعالے وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ
اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا انتہے دلالت اوپر حرام ہونے تقلید فقہاء کے نہین کرتا
اسواسطے کہ وہ تقلید جسکو ابن حزم نے حرام کہا ہے وہ تقلید ہے غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی بدون برہان شرعی کے اور تقلید ائمہ مجتہدین کے حقیقت مین تقلید رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی اسواسطے کہ مجتہدین تو مبین ہین احکام الٰہیہ کے اسیواسطے قیاس کو جو خاص ہے
ساتھ مجتہدین کے تمامی ارباب اصول مظہر حکم کہتے ہین نہ مثبت کما قال فی بدیع الاصول

ونص علی الابانۃ لانہ لیس بمثبت انتہے وقال فی شرحہ بل ہو مظہر والمثبت فی الحقیقۃ ہو اللہ تعالے
انتہے اور بہی تقلید ائمہ مجتہدین کی بلا برہان شرعی کے کہان ہے اسپر تو نص قطعی قرآن برہان واضح
ہے قال اللہ سبحانہ وتعالے فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقدمر مفصلاً پس بر تقدیر لاعلمی کے
تقلید غیر مجتہد کے واسطے مجتہد کے واجب حتمی ہے تو حرام کہنا اوسکو انکار ہے نص قطعی کا اور
کفر ہے صریح اور ثبوت قیاس بہی بحکم شرعی ہے جیسا کہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالے عنہ وغیرہ اسپر
دال ہے اور بہی اہل تفسیر آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ اوپر ثبوت قیاس کے دلیل گردانتے
ہین وقال فی مسلم الثبوت القیاس حجۃ شرعیۃ بحکم شرعی وکلما ہو کذلک فالتعبد بہ واقع الخ پس جب
تقلید غیر قایسین کی وقت لاعلمی کے واسطے قایسین مجتہدین کے لازم ہوئی اور ثبوت قیاس بہی
ہوا ساتہ نص قرآنی اور حدیث نبوی کے اور پہر اجماع بہی ہوا اوسپر تمامی ائمہ ہدی کا کما ہو ظاہر
اور وہ قیاس مظہر قرار پایا احکام الٰہیہ کا تو محل انصاف ہے کہ اوسکو کون مدرک حرام کہے گا اور یہ
جو ابن حزم نے کہا ہے وقال تعالے ما دحا من لم یقلد فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ
فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَاُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ وقال تعالے
فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ انتہے اور
اس سے اوپر حرمت تقلید کے برہان لایا ہے کلام ہے بہت بعید انصاف سے اسواسطے کہ
آیت فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ الآیہ کا مفاد یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اون لوگون کی جو عبادت غیر اللہ
تعالی سے اجتناب کرتے ہین اور بارگاہ حضرت الٰہی مین انابت بجا لاتے ہین اور جو قول احکام الٰہیہ
مین سنتے ہین اوسمین سے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین مدح فرمائی ہے اور اونکو بشارت دی ہے
پس اس آیہ مین توصیف ہوئی ناقدین اقوال اور ممیزین احکام کی جو کہ حسن اور احسن وغیرہ مین تمیز کرکے
عمدہ اور افضل پر عمل کرتے ہین عام ہے اس سے کہ وہ ممیزین مرتبہ اجتہاد مطلق رکہتے ہون یا نہین
اتنا امر چاہیے کہ جو نظر اور غور اونکے احوال کے مناسب ہے اوسکو ادا کرکے احسن اور افضل اختیار
کرتے ہین اور یہ نہین کہ فقط اپنے بڑون کی پیروی سے گو افعال اونکے مخالف ہون حق کے
حق ظاہر کو چہوڑین کما مر منا سابقاً بیانہ عن کلام العلامۃ الزمخشری وقال البیضاوی
فیہ وضع الظاہر موضع ضمیر الذین اجتنبوا للدلالۃ علی مبدء اجتنابہم وانہم نقاد

فی الدین یمیزون بین الحق والباطل ویؤثرون الافضل فالافضل انتہے وہکذا فی النیشاپوری والتفسیر
الکبیر پس محمول کرنا اسکا فقط بیچ حق غیر مقلدین کے تحریف ہے خیال باطل کے اور مخالفت ہے
الفاظ صریحہ آیت کے اسلئے کہ ممیزین اور ناقدین عام ہین اس سے کہ مجتہد ہون یا مقلد دوسرے
یہ کہ بالفرض اگر مراد اس سے مجتہد ہی ہون تب بھی بشارت اور مدح اونکی ذم و تقبیح مقلدین کو مستلزم
نہین اور یہ کہنا کہ اجماع جمیع صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اس بات پر ہے کہ کوئی انمین سے جمیع
اقوال کسی مجتہد پر عمل نہین کرتا تھا بلکہ اس سے منع کرتے تھے کلام ہے بلا دلیل اور قول ہے
باعث تضلیل کہین پر کتب شرعیہ مین منع تقلید مجتہد معین سے جمیع اقوال اجتہادیہ مین وارد نہین
ابن حزم کو چاہیئے تھا کہ اس دعوے پر کوئی نقل و برہان کلام محققین سے نقل کرتا تو قابل سماع
عقلا اور لائق جواب اذکیا ہوتا والافمحض لانطول الکلام فیما لا یصلح لقبول الفحول ولا یسمع عند ذوی
العقول اور یہ امر صحیح ہے کہ جو شخص التزام کرے اتباع جمیع اقوال امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا
مثلا اور نہ اعتماد کرے قرآن و حدیث پر باوصف فہم تام قرآن و حدیث کے اور پھیر لاوے
معانی قرآن و حدیث کو طرف قول امام اپنے کے تو بلاشبہ اوسنے مخالفت دین متین اور
اجماع مسلمین کی کی لیکن مقلدین فقہا ہرگز قرآن و حدیث کو نہین چھوڑتے اور قول مجتہد کو بیان احکام
قرآن و حدیث کا سمجھ کر بحکم شرع لائق اتباع و تقلید جانتے ہین اور اگر فہم تام اور مرتبہ اجتہاد پیدا
کرتے ہین گو بعض مسائل مین ہو تو اوسمین تقلید کو واجب نہین کہتے پس فرقہ مقلدین امام ابی حنیفہ
کہ معرض نصوص قرآن و حدیث سے نہوئی اونکے اوپر کلام ابن حزم ہرگز حجت نہوا اور مرتبہ
اجتہاد و ملکہ تامہ استنباط اونکو حاصل نہین ہے کہ حرمت تقلید اونپر ثابت ہو اسیواسطے شاہ
ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلام ابن حزم کو محمول فرمایا ہے حق مجتہد و کوفی اعلم المسائل
اور حق ہین اوس شخص کے جسکو یقین حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر منسوخ و غیر معارض وغیرہ
معلوم ہوگیا ہے وقد مر مفصلا ولا باس ان نعید بعضہ تذکیرا وایقاظا قال الشیخ الاجل ولی اللہ الدہلوی
فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بلا برہان الخ انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد وفی مسئلۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بینا ان
النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ اما بان تتبع الاحادیث واقوال

المخالف والموافق فی المسئلة فلا یجد لها نسخا او بان یری جمّا غفیرا من المتبحرین فی العلم یذهبون الیه ویری المخالف له لا یحتج الا بقیاس او استنباط او نحو ذلک فحینئذ لا سبب لمخالفته حدیث النبی صلی الله علیه وسلم الا نفاق جلی او حمق خفی انتہے یعنی یہ قول ابن حزم کا نہیں تلم ہوتا مگر حق مین اوس شخص کے جسکو ایک نوع اجتہاد حاصل ہو اگرچہ ایک ہی مسئلہ مین ہو اور حق مین اوس شخص کے جسپر ظاہر ہو چکی بیقین یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امر کیا یا نہی کی اور وہ منسوخ وغیرہ بھی نہین یہ ظاہر ہونا یا تو بجہت اس بات کے ہو کہ اوس شخص نے تلاش احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ کی اور پھر نسخ وغیرہ اوس حکم کا نپایا یا ایک گروہ عظیم علمائے متبحرین اور ائمہ مجتہدین نے حکم اوس حدیث کو قبول فرمایا اور فقط ایک شخص نے اوس حدیث کو چھوڑ کر اپنی رائے پر عمل کیا تو ایسے مقلد کا چھوڑ دینا حکم حدیث کو اور عمل کرنا رائے مجتہد واحد پر دلیل نفاق مخفی یا نادانی جلی کی ہے انتہے ترجمہ راقم الحروف کہتا ہے جو شخص کہ اوسکو تتبع احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ مجتہدین کا اسقدر ہو کہ حدیث منسوخ اور معارض وغیرہ اور غیر منسوخ وغیرہ مین تمیز تام کرلے اور معانی نصوص مع شرائط معتبرہ معرفت بخوبی پہچانے تو وہ شخص بھی زمرہ مجتہدین مین داخل ہے اگرچہ مجتہد مطلق نہو اسلئے کہ مجتہد فی بعض المسائل کو جاننا متعلقات اوس مسئلہ کا جسمین یہ مجتہد قرار پائے واسطے تحقق اجتہاد کے کافی ہے اور جامع ہونا جمیع شرائط اجتہاد کا ضروری نہین کما قال فی بدیع الاصول واما المجتہد فی حکم فیکفی فیہ معرفتہ بما یتعلق بہ خاصۃ انتہے اب غور کرو کہ اس کلام منقول شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا مولف معیار یہ ترجمہ کرتا ہے کہ یہ کلام ابن حزم کا حق مین اوس شخص کے ہے جو کہ قرآن اور حدیث سے استنباط احکام نکرے اور اوس سے بہاگے اور عبارت انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد کو تحریف کرکے فیمن یضرب من الاجتہاد بنایا ہے اور معنی یضرب کے بہاگنے کی لئے ہین باین فہم وادراک وباین تدین وانصاف دعوی اجتہاد یعنی چہ اور جواب باقی کلام شاہ ولی اللہ کا اور اظہار مفاسد استناد مولف معیار کا ہمنے ضمن کلام سابق مین بتفصیل دیدیا اور کردیا فلا نطول الکلام فیہ ثانیا اب انصاف سے دیکھو کہ یہ تقلید جو علمائے محققین اور جماعت فقہائے مصنفین اور جم غفیر عامہ مسلمین مین مروج ہے ہرگز ہرگز شرک اور حرام نہین اور کوئی کلام منقول معیار کا شناعت اس

تقلید پر دال نہین اور ایسی تقلید کا شرک ٹھہرانے والا ساتہ مزعومات فاسدہ اور تحریفات
کاسدہ اپنے کے بلا اشتباہ نادان وسفیہ ہے اور وہ تقلید جو حرام وشرک ہے تقلید اہل زیغ
اور متبعین اہوا ہے نہ اتباع ائمہ ہدے اور اعلام متبعین ملت مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کما نقلنا
عن الامام القرطبی وغیرہ **قال صاحب التنویر** اور دوسری بات اس اجماع مذکور سے
یہ نکلی کہ باطل ہے قول اون نادانون کا جو کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے نہین حکم کیا ہمکو اتباع
ابو حنیفہ کا نہ کسیکا الخ **قال علیہ صاحب المعیار** قائل اس قول کے تو شاہ ولی اللہ ہین
جیسا کہ قول سدید مین فرماتے ہین اور ایک ملا علی قاری ہین چنانچہ شرح عین العلم مین فرماتے ہین
اقول بعون اللہ الجلیل واحق الحق وابطل الاباطیل صاحب تنویر الحق لکہتے ہین کہ تحقیق سابق
اور اثبات اجماع مذکور سے باطل ہوگیا قول اون نادانون کا جو کہ یہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے
نے کسیکو حنفی یا شافعی ہونیکا حکم نہین کیا بلکہ حکم کیا ہے اتباع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
اور جس کسی نے تقلید کی کسی ائمہ اربعہ مین سے تو اوسنے مخالفت کی حکم خدا کی بلاشک
پس واجب ہی ہر عاقل پر کہ عمل کرے اوس چیز پر جو ہے حدیث مین اور جو کچھ کہ حدیث مین
نہ پایا جاوے تو استنباط کرے اپنی عقل ورائے سے پس ترک کیا ان جاہلون نے عمل کرنا چارون
امامونکی کتابونپر بالکل اور حال یہ ہے کہ انہون نے بڑی سعی کرکے قرآن وحدیث سی مسائل
لکہے ہین اور عمل کرتے ہین حدیث پر بموجب فہم ورائے اپنی کے اور استنباط کرتے ہین جسطرح
چاہین اور نام رکہتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکہتے ہین معتزلہ اپنا اہل توحید اور طعن کرتے
مقلدین ائمہ اربعہ پر الخ یہان اہل انصاف سے امید التفات وغور ہے کہ مقصود اس کلام سے
یہ ہے کہ ہمنے تحقیق مذکور سابق سے یہ امر ثابت کیا کہ اتباع ائمہ اربعہ کا بعینہ اتباع ہی کتاب
وسنت کا اور غیر مجتہد کیلئے کوئی طریقہ اتباع شرع کا اور احکام اجتہادیہ کا سوا تقلید ائمہ مجتہدین
کے خصوصًا اس زمانہ مین سوا مذاہب اربعہ کے نہین نکل سکتا تو ہر مسلمان غیر مجتہد پر
لازم ہے کہ انہین مذاہب اربعہ کا اتباع کرے اور اگر اتباع انکا چہوڑ دیگا تو تارک فرض کا
ہوگا اور دین مین بڑا فتنہ برپا ہوجائیگا اور فی الواقع باللہ جلشانہ نے حنفی وغیرہ
ہونیکا امر نہین فرمایا لیکن جسوقت امر کیا اپنی اطاعت اور اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی فرمانبرداری کا بفحوائے اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ کے اور وقت لاعلمی یعنی نہ ہونے ملکہ اجتہاد کی
بمقتضائے کریمہ فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے مسائل اجتہادیہ میں تقلید مجتہدین کا
امر فرمایا اور بجہت کامل ہونے تنقیح اور تدوین اور ضبط وغیرہ کے یا بسبب نہ پایا جانے روایات صحیحہ
مبین الاطلاقات والتقیدات وغیرہا کے متعین ہوئے تقلید ائمہ اربعہ کے اور اسپر اجماع ہوا محققین
کا کہ کام تو اب نہ باقی رہا طریقہ اتباع امر الٰہی جلشانہ کا واسطے غیر مجتہد کے سوا تقلید ائمہ اربعہ
کے چنانچہ اس مضمون کو شیخ عبد العظیم ابن ملا فروخ المکی نے قول سدید میں مصرح فرمایا ہے کما
قال اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالٰی احدا من عبادہ بان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا
بل اوجب علیہم الایمان بما بعث سیدنا محمدا صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر ان العمل موقوف
علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہا طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ واہل النظر کالعلم
بفرضیۃ الصلوٰۃ والزکوٰۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا والخمر واللواطۃ وقتل النفس
وغیر ذلک مما علم فی الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع مجتہد ومذہب معین
بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا یخفی وضوح ذلک فی حقہ ومن کان
فی الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الی علمہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر وسماع الآیات والسنن
المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا بضرب من النظر والاستدلال
فمن کان قادرا علیہ بتوفر الآلۃ وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع
من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ وسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث
والنظر لعجزہ بقولہ تعالٰی لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا وبقولہ عز وجل فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ
اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ انتہی قریب منہ ما افادہ الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی رسالتہ المسماۃ
بالعقد الجید ورسالتہ المسماۃ بالانصاف فی بیان سبب الاختلاف ونصہ اعلم ان الامۃ اجمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان
الشریعۃ لا یعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال و
لا بد فی الاستنباط من ان یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی

علیہا ویستعین فی ذلک بمن سبقہ واذا تعین الاعتماد علی السلف فلابد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا
مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون مخدومۃ بان یکون تبین الراجح من محتملاتہا
ویخصص عمومہا فی بعض المواضع ویقید مطلقہا فی بعض المواضع فیجمع المختلف فیہا ویبین جلل احکامہا
والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ الصفۃ الا ہذہ المذاہب الاربعۃ
اللہم الا مذہب الامامیۃ والزیدیۃ وہم اہل البدعۃ لا یجوز الاعتماد علیہا انتہی مختصراً پس یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ قائل اس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ صاحب ہین پہلے تو یہ امر صریح
غلط ہے کہ قول سدید مین شاہ ولی اللہ نے کہا قول سدید مؤلف ہے عبد العظیم ابن ملا فروخ
المکی کی نہ شاہ ولی اللہ صاحب کی دیکھو خیر قول سدید مین کہا ہے قال جامعہا محمد عبد العظیم المکی الحنفی
وبعد تعلیق ہذہ الاسطر بعدۃ سنین ظفرت فی اثناء المطالعۃ الخ اس کلام کی بعینہ وہ مثل ہے ع
چہ خوشتر گفت سعدی در زلیخا ۔ شاید مؤلف معیار نے کسی سے نام قول سدید کا سن لیا ہے
اور نظر سے نہین گذری اور ثانیاً یہ کہ مؤلف تنویر نے فقط اتنی بات کہنے والونکو کہ اللہ تعالے
نے کسی کو حنفی یا شافعی ہونے کا امر نہین کیا خواہ وہ کہنے والا محمد عبد العظیم ہو یا اور کوئی
نادان نہین کہا بلکہ نادان کہا ہے اون لامذہبونکو جو کہ باوصف عدم لیاقت فہم مسائل کی
اور نہونے ملکہ اجتہاد کے یہ کہتے ہین کہ ہم مذاہب اربعہ کا اتباع نہین کرتے اسواسطے کہ
اللہ تعالے نے کسی کو اتباع مذاہب اربعہ کا حکم نہین کیا اور جو کوئی اتباع مذاہب
اربعہ کریگا تو وہ مخالفت کریگا حکم الہی کی اور اپنے خیالات غیر معتبرہ پر احکام شرع مبنی کرتے
ہین الے آخر ما مر فی کلام صاحب التنویر اور شاہ ولی اللہ مرحوم تو موافق تحقیق صاحب تنویر کے
بیان فرماتے ہین کما مر اور شرح عین العلم مین کلام ملا علی قاری کا ہمنے موافق شاہ ولی اللہ کے
پایا نہ مطابق زعم مؤلف معیار کے جسوقت مؤلف معیار تصحیح نقل کریگا تو جواب اوسکا معہ مالہ
وعلیہ دیا جائیگا اور ابھی مؤلف تنویر نے تقلید مجتہد معین سے بحث نہین کی ہے بلکہ ابھی
تو نفس تقلید ائمہ اربعہ مین کلام ہو رہا ہے پس یہ کہنا کہ شیخ ابن الہمام اور ابن امیر حاج اور
سید پاشا اور ابن حاجب وغیرہ نے کسیکو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کرے انتہی
اس محل مین لاطائل صرف ہے جب تقلید شخصی مین بحث واقع ہوگی وہانپر نقل کرنا اس کلام کا چاہئے

شیخ ابن الہمام اور حنفی نے اور علامہ ابن امیر حاج نے اور علامہ سید بادشاہ نے اور شیخ ابن الحاجب نے اور قاضی عضد الملۃ نے اور صاحب مسلم الثبوت نے اور صاحب مولانا بحر العلوم عبد العلی لکھنوی نے اور صاحب فتح الغفور فاضل قنوجی نے اور ہمسے علماء ثقات و اسلاف نے بھی کہا ہے کہ اللہ تعالے نے کسی کو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کرے جیسا کہ بحث تقلید شخصی مین عنقریب اسکے کلام کو نقل کیا جائیگا بغرض سبب یہی ہے کہ اللہ تعالے نے کسی کا تخصیص نہین کردی بلکہ عموماً اہل فرق کا اتباع نادرست ہے اور واجب کیا ہے اور یہ عموماً اون حضرات کا ہے اور ازالۃ الخفا کا اوس سے بحث تقلید شخصی مین کیا جاویگا یہ معلوم نہین کہ جناب مؤلف کس دلیل سے ان سب حضرات کو نادان کہتے ہین

اور وہین پر جواب معقول ان نقول کا دیا جائیگا اور یہ کہنا کہ غرض ان سب کی یہی ہے کہ اللہ تعالے
نے کسی کی تخصیص نہین کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہے انتہے کیسا کلام
بیمعنی ہے اسلئے کہ بالفرض منع تقلید ایک شخص معین کی سے منع کرنا تقلید چند اشخاص کی سی لاعلے
التعین لازم نہین آتی مثلاً کوئی کہے کہ ایک شخص معین کا اتباع نکرو تو اس سے یہ کب لازم ہے
کہ چار شخص کا اتباع لاعلی التعین یعنی کبھی ایک کا اور کبھی دوسرے کا اور کبھی تیسرے کا اور کبھی چوتھے کا
لاعلی التعین بھی نکرو پس منع مذکور سے یہ غرض نکالنا مخالف ہے عقل سلیم کے اور یہ کہنا کہ دعوے
ان حضرات کا بدیہی ہے خیال خام ہے اور کلام ناسر انجام یہ تو ایسا نظری ہے کہ کسی دلیل سے
مؤلف معیار اسکو ثابت نہین کر سکتا ویسجی مفصلاً **قولہ** یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی اسمٰعیل صاحب پر
اسلئے کہ انہون نے ایضاح الحق مین ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کر لینا چاہیئے الخ
اقول خلاصہ مدعاے صاحب تنویر کا یہ ہے کہ وہ فرقہ کہ جسکو مرتبہ اجتہاد کسی قسم کا بلکہ فہم کرنا
مسائل مستنبطہ مبینہ مجتہدین کا بھی کما ینبغی حاصل نہین ہے اور باوصف اسکے وہ لوگ تقلید مجتہدین
نہین کرتے اور اسکو حرام کہتے ہین اور موافق اپنے اوہام کے احکام حوادث قرآن اور حدیث سے
نکالتے ہین اور تمامی فقہاے سلف و خلف کو جنکے یمن ہمت اور برکت انفاس طیبہ سے اطراف و
اکناف عالم منور ہے اور ایک خلق کثیر نے راہ راست ہدایت پائی ہے اونکو نعوذ باللہ منہا مشرک
اور زندیق ٹھہراتے ہین اور ہذیانات صرفہ جاہلون اور سفیہون کے بہکانے کو معرض بیان مین
لاتے ہین اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہ نام رکھنا اونکا ایسا ہے جیسے معتزلی لوگ کہ وہ
اہل بدعت و ضلال اور منکر صفات کاملہ آلہ ذوالجلال ہین اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین اب اہل
انصاف کو بغور ملاحظہ چاہیئے کہ مؤلف تنویر نے مولوی اسمٰعیل صاحب کو کب معتزلی کہا اور حال
انکا مثل نادانون مذکورین کے کہان تھا اور اگر زعم مؤلف معیار مین حال اونکا ایسا ہی تھا تو
بھی صاحب تنویر نے اونکو معتزلی نہین کہا بلکہ یہ کہا ہے کہ قائلین ان ہذیانات کے اور عاملین
اور مروجین اس خرافات کے تارک ہین اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسلئے کہ اتباع فرع ہے
وقوف و اطلاع غرض متبوع کی اور غیر مجتہد کو مسائل اجتہادیہ مین بغیر تقلید مجتہد کے اطلاع اور حکم
شارع کے از قبیل محالات ہے اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہ نام رکھنا انکا ایسا ہوگا

قال اور
نام رکھتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ
جیسا کہ نام رکھتے ہین معتزلہ
اقول
اپنا اہل توحید ہے مولوی
ایک اور چوٹ ہے مولوی
اسمٰعیل صاحب پر اسلئے
انہون نے ایضاح الحق مین ہدایت
کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ
مقرر کر لینا چاہیئے چنانچہ یہ عبارت
کلام تمام اونکا نقل کیا جاوے گا
تو افسوس ہے مولوی اسمٰعیل
کہ جنکی سعی سے اللہ تعالے نے
ایک عالم کو راہ راست پر کر دیا
تو شرک ہون اور جناب مؤلف
سنی فالی امر اشتہا تو ہون اور
لائق جناب مؤلف کی تو یہی تھا
کہ اونکا بھی کوئی ایسا ہی لقب
معین کر کے اونکو ثابت کرتے
لاکن بسبب شرم کے خاموش رہنا
اور صبر کرنا لائق اہل اسمٰعیل
رزقنا اللہ اقتفاء اثرہم قال
اللہ تعالے فاصبر کما صبر
اولوا العزم وقال تعالے فاصبر
علی ما یقولون واہجرہم ہجرا
جمیلا۔

جیسے کہ معتزلی باوجود مخالفت اہل توحید کے اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین ع برعکس نہند نام
زنگی کافور پس یہ کلام بطور تشبیہ ہے نہ یہ کہ اون قائلین ہذیانات کو معتزلی کہا ہے لیکن مولف
معیار کہ دعوے فہم اجتہادی رکھتا ہے فرق درمیان تشبیہ و تمثیل کے نہین کرتا شاید فہم اجتہادی
اوسکے مفید ان احکام کے اور موجد اس اوہام کے ہوے اور یہ جو کہا ہے کہ سب و شتم کرنا طریقہ ہمارا
نہین سچ ہے صلحا اور فقہاء امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو کہین مشرک اور کبھی بدعتی ٹھہرانا سب و شتم
نہوگا کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ اب ہم موافق آیہ کریمہ فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ
سَلَامٌ کے جواب کہا یعنی اس ابلہ فریبی کا موقوف رکھکر اصل مدعا پر آتے ہین اور اغلاط ظاہرہ اور
خفیہ مولف معیار کی جو باب تقلید شخصی مین کی ہین فی الجملہ معرض اظہار مین لاتے ہین **قال صاحب التنویر**
اور تیسری بات اس اجماع سے یہ نکلی کہ ثابت ہوئی تقلید بطور تعیین یعنی مذہب معین کے اور باطل
ہوئی تقلید بطریق عدم تعیین کے ای پر ثبوت تقلید کا بطریق تعیین کے پس اس سبب سے ہی کہ جب
منعقد ہوا اجماع اہل سنت و جماعت کا اور اجماع ائمہ اربعہ کا اوپر نہ عمل کرنے اوس عمل کے کہ مخالف ہو
ائمہ اربعہ کے تو ثابت ہوئی ان دونون اجماعون سے تقلید مذہب معین کی اسلئے کہ یہ ایک فرد ہے
افراد اون دونون اجماعون کی سے انتہے **قال علیہ مولف المعیار** یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی
اسمعیل صاحب پر کیونکہ انہون نے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہے انتہے **اقول** احقاق حق
اور بیان واقع مین اگر کسی پر چوٹ ہو تو ہو مگر مولف تنویر کو بالذات چوٹ کرنا کسی پر مقصود نہین اظہار حق
مطلوب ہے اور جو کوئی اس تقلید ائمہ کو جو بطریق تعیین کے جماعت مسلمین عرب و عجم مین رائج اور معمول ہے
ہی بدعت اور شرک کہتا ہے غلطی فاحش کرتا ہے مولف تنویر نے اسکا بیان بادلہ متعددہ کیا ہے
اور فی الواقع اسمین تردد نہین کہ اگر عوام الناس کے لیے بلا وقوع ضرورت و بدون شرائط معتبرہ باب
تقلید لا علی التعیین کا کھولی دیا جاوے تو ضبط احکام شرع مین فتور پڑ جاوے اور ایسے مفاسد لازم ہون
کہ صلاح پذیر ہونا انکا بہت دشوار ہو جاے چنانچہ تفصیل اسکا ضمن اقوال مولف معیار مین آتی ہے پہلے
تبیین غرض کلام مولف تنویر سنو کہ جو وقت اجماع اہل سنت اسپر قرار پایا کہ جو عمل ہو مخالف ائمہ
اربعہ کے وہ قابل رد ہے پس جو شخص اہل سنت سے جسکو لیاقت ترجیح اقوال اور معرفت قوۃ و ضعف ماخذ
ادلہ کے نہین ہے اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے اور بعض مسائل شافعیہ پر

مثلاً تو بالضرور مجموع احوال و اعمال اوس شخص کے ایسے ہونگے کہ چارون مذہب مین سے کسی پر
تطبیق نپائین گے اور ملت مقررہ اسکا مخالف ہوگا سب مومنین اہل سنت والجماعت کا پس
یہ شخص بہی مخالف ہوا اپنے طریق مین ائمہ اربعہ کے اور بہی اختیار کیا اسنے غیر سبیل مومنین کو
اور ترک کیا اتباع سواد اعظم کو کہ بمقتضاے حدیث صحیح اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ وَمَنْ شَذَّ
شُذَّ فِی النَّارِ کے اتباع انکا واجب تہا پس باطل ہونا اوس امر کا جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے
شامل ہوا بطلان تقلید لاعلی التعیین کو اسلئے کہ یہ بہی ایک فرد ہے امور مخالفہ ائمہ اربعہ مین سے
تو استلزام اس بطلان کا بطلان تقلید لاعلی التعیین کو ایسا ہوا جیسا بطلان ہر فرد انسان کا بطلان
زید عمرو بکر کو یا بطلان دو کا بطلان واحد کو یا بطلان اربع کا بطلان زوجیت مخصوصہ کو اور ثبوت تخصیص
مذاہب ائمہ اربعہ کا پیشتر بخوبی ہو چکا ہے یہان حاجت تکرار نہین اور کسی نے محققین علماء دین
اور ائمہ مجتہدین مین سے علی الاطلاق واسطے ہر شخص کے مقلدین صرف مین سے یہ حکم
نہین کیا کہ جو بات جس مجتہد کی چاہے قبول کرلے اور جس مجتہد کی چاہے چہوڑ دے تفصیل
اس اجمال کی ضمن جوابات مؤلف معیار مین آتی ہے اور اوپر ذکی منصف و فہیم غیر متعسف کے
حق واضح ہوتا ہے پہلے سمجہہ لو کہ حضرت حق سبحانہ نے امر کیا ہے اپنے عباد کو واسطے اتباع
اپنے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کما قال عز من قائل اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ
اور گردانا اطاعت رسول اپنے کو بعینہ اطاعت اپنی چنانچہ فرمایا مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ
اللّٰہَ اور بہت واضح امر ہے کہ اطاعت مطاع کی بغیر پہچان لینے امر اوسکے کی ممکن نہین پس ہر مسلمان پر
جان لینا احکام الٰہیہ شرعیہ کا وقت عمل کرنیکے ضروری ہوا پہر بعض احکام دین کے تو وہ ہین جنمین فکر
ہر مسلمان کی بشرط بجالانے شرائط تفکر و تدبر کے حق کو پہونچ سکتی ہے اور اگر نہ پہونچے تو بعد بیان اور
معتمدین علماء دین کے سمجہہ مین آسکتی ہین جیسے مسائل اعتقادیات اور بعض وہ ہین جو بسبب شہرہ
اور تواتر نقل کے ہر مسلمان امت محمدی کو بشرط سلامتی عقل اور اختلاط اہل دین کے معلوم ہوتے ہین
جیسے فرضیت نفس نماز اور اعداد رکعات اور تعیین نفس اوقات اوسکی کے اور نفس صوم اور نفس
زکوۃ وغیرہ تو علم ان احکام مین مقلد اور مجتہد دونون برابر ہین اور بعض احکام ایسے ہین کہ اوسکے
سمجہہ لینے مین فکر ہر شخص مسلم کی کافی نہین بعض اوسکو سمجہتے ہین اور بعض نہین سمجہتے جیسے

جناب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جو شخص اپنی عورت کو کسی حادثہ مین مبتلا پاوے اور اوسکے حکم اوس حادثہ کا کسی فقیہ سے پوچہا اور فقیہ نے ایک حکم کہدیا کہ تیری عورت تجہپر حلال ہوئی یا حرام ہوئی تو اوس شخص نے اوس حکم کو اس حادثہ مین جاری کر دیا مثلاً اوس عورت کو حرام سمجہکر چہوڑ دیا پہر دوسری حادثہ ایسی دوسری عورت مین پیش آیا تو اوس دوسرے فقیہ سے پوچہا اوس فقیہ نے یا وہی حکم بتایا یا دوسرے ذہن ایک اور حکم مخالف پہلے حکم کے دیا مثلاً اوس عورت کو حلال کہدیا تو اب اوس شخص مبتلا کو اختیار ہے چاہے تو اوس دوسرے حادثہ مین پہلے فقیہ کی تقلید کرے چاہے دوسرے فقیہ کی تقلید کرے

احکام اجتہادیہ مثل حکم عدت اور ربوا اور مہر وغیرہ جنمین آراے مجتہدین امت کو مساغ و مداخلت ہے
اور بغیر صرف کرنے آرا اونکی کے ہر شخص اونکو نہین سمجھہ سکتا پس وہ شخص مسلم جو اپنی فکر کو موافق شرائط معتبرہ
کے صرف کرکے احکام الٰہیہ اجتہادیہ کو معلوم کرلیتا ہے اوسکو مجتہد کہتے ہین اور جو مسلمان ان احکام کو
اپنی فہم سے نہین سمجھہ سکتے تو اونکو حکم ہے کہ جاننے والون سے معلوم کرلین اور اونکا اتباع کرین
تو اس فرقہ ثانیہ کو عرف معظم اہل اصول مین مقلد کہتے ہین اور اونپر بمقتضاے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے تقلید اور اتباع مجتہدین کا واجب ہے کما نقلنا سابقاً عن القول
السدید وہکذا فی بدیع الاصول وشرحہ ومسلم الثبوت وغیرہ من کتب الاصول وقد مر نبذ من کلامہم پہر
وہ مجتہد جسکو ایسا ملکہ ہے کہ بسبب ہونے شرائط اور اسباب استخراج احکام اجتہادیہ کے جمیع احکام اجتہادیہ
کو معلوم کرلیتا ہے اوسکو مجتہد مطلق کہتے ہین پہر وہ دو قسم ہے ایک وہ کہ وضع کرے قواعد واسطے
استنباط مسائل کے اور تتبع کرے آیات واحادیث وآثار کو واسطے پہچاننے ان احکام کے جنمین مجتہدین
سابقین فتوے دیچکے ہین اور اوسمین تنقیح کرکے بعض کو اپنے فہم سے ترجیح دی اور مجملات کو مفصل کری
اور محتملات کو متعین اور کلام کرے ساتہ راے اپنی کے اون مسائل مین جنمین سابقین نے افتا
نہین کیا اسکو مجتہد مطلق مستقل کہتے ہین دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے مگر اتباع کرتا ہے قواعد وضوعہ
مجتہد آخر کا اور اعتماد پکڑتا ہے اوپر تتبع اوسکے کے باآنکہ قادر ہے اوپر استخراج مسائل کے قلیل ہون
یا کثیر اوسکو مجتہد منتسب کہتے ہین پس داخل ہوا بیچ اسکے مجتہد فی بعض المسائل بہی جو مخالف ہین
امام اسکے کے اور کبہی اطلاق مجتہد کیا جاتا ہے اوپر اون لوگون کے جو استطاعت مخالفت کی
اپنے امام سے تو نہین رکہتے لیکن وہ مسائل جنمین امام اونکے نے تصریح نہین کی بفہم وراے اپنی کے
موافق اصول موضوعہ اور مسائل مستخرجہ امام اپنے کے معلوم کرلیتے ہین اونکو مجتہد فی المسائل
کہتے ہین اور کبہی وہ لوگ کہ نہ طاقت مخالفت رکہتے ہین اور نہ استخراج مسائل غیر مصرحہ امام کرسکتے
ہین مگر تفسیر قول مجمل اور تعیین حکم محتمل کے فہم رکہتے ہین اونکو مجتہد اصحاب تخریج کہتے ہین چنانچہ
بعض ان اقسام کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو اور فقہا نے بیان کیا ہے قال العلامۃ الشامی
ناقلاً عن المحقق ابن کمال باشا الاولی طبقۃ المجتہدین فی الشرع کالائمۃ الاربعۃ رضی اللہ تعالے عنہم
ومن سلک مسلکہم فی تاسیس القواعد والاصول وبہ یمتازون عن غیرہم الثانیۃ طبقۃ المجتہدین

فی المذہب کابی یوسف ومحمد وسائر اصحاب ابی حنیفۃ القادرین علی استخراج الاحکام من الادلۃ علی مقتضی القواعد التی قررہا استاذہم ابوحنیفۃ فی الاحکام وان خالفوہ فی بعض احکام الفروع لکن یقلدونہ فی قواعد الاصول وبہ یمتازون عن المعارضین فی المذہب کالشافعی وغیرہ المخالفین لہ فی الاحکام غیر المقلدین لہ فی الاصول الثالثۃ طبقۃ المجتہدین فی المسائل التی لانص فیہا عن صاحب المذہب کالخصاف وابی جعفر الطحاوی وابی الحسن الکرخی وشمس الائمۃ الحلوائی وشمس الائمۃ السرخسی وفخر الاسلام البزدوی وفخر الدین قاضی خان وامثالہم فانہم لایقدرون علی شیء من المخالفۃ لا فی الاصول ولا فی الفروع لکنہم یستنبطون الاحکام فی المسائل التی لانص فیہا علی حسب القواعد والاصول والرابعۃ طبقۃ اصحاب التخریج من المقلدین کالرازی واحزابہ فانہم لایقدرون علی الاجتہاد اصلا لکنہم لاحاطتہم بالاصول وضبطہم للماخذ یقدرون علی تفصیل قول مجمل ذی وجہین وحکم محتمل لامرین منقول عن صاحب المذہب او احد من اصحابہ برایہم ونظرہم فی الاصول والمقایسۃ علی امثالہ ونظائرہ من الفروع انتہی وقال شاہ ولی اللہ فی عقد الجید وقد صرح الرافعی والنووی وغیرہما مما لایحصی کثرۃ ان المجتہد المطلق الذی مر تفسیرہ علی قسمین مستقل ومنتسب ویظہر من کلامہم ان المستقل یمتاز من غیرہ بثلاث خصال احدہا التصرف فی الاصول التی علیہا بناء مجتہداتہ وثانیہا تتبع الاحادیث والآیات والآثار لمعرفۃ الاحکام التی سبق الجواب فیہ واختیار بعض الادلۃ المتعارضۃ علی بعض وبیان الراجح من مجملاتہ والتنبیہ لماخذ الاحکام من تلک الادلۃ والذی نرے واللہ اعلم ان ذلک ثلثا علم الشافعی والثالثۃ الکلام فی المسائل التی لم یسبق بالجواب فیہا احد من تلک الادلۃ والمنتسب من سلم اصول شیخہ واستعان بکلامہ کثیرا فی تتبع الادلۃ والتنبیہ للماخذ وہو مع ذلک متیقن بالاحکام من قبل ادلتہا قادر علی استنباط المسائل منہا قل ذلک منہ او کثر وانما یشترط الامور المذکورۃ فی المجتہد المطلق واما الذی ہو دونہ فی المرتبۃ فہو مجتہد فی المذہب وہو مقلد لامامہ فیما ظہر فیہ رائہ لکنہ یعرف قواعد امامہ وما بنی علیہ مذہبہ فاذا وقع حادثۃ لم یعرف لامامہ فیہا نصا اجتہد علی مذہبہ وخرجہا من اقوالہ وعلی منوالہ ودونہ فی المرتبۃ مجتہد الفتیا وہو المتبحر فی مذہب امامہ المتمکن من ترجیح قول علی آخر وجہ من وجوہ الاصحاب علی آخر انتہی وقال فی موضع آخر منہ اعلم ان الناس فی الاخذ بہذہ المذاہب علی اربعۃ منازل ولکل قوم لایجوز ان

یتعدده احدها مرتبة المجتهد المطلق المنتسب الی صاحب المذهب من تلک المذاهب وثانیها
مرتبة المخرج وهو المجتهد فی المذهب وثالثها مرتبة المتبحر فی المذهب الذی حفظ المذهب واتقنه
وهو یفتی بما اتقن وحفظ من مذهب اصحابه والرابع المقلد الصرف الذی یتفقی علماء المذهب ویعمل علی
فتواهم انتہے بعد اس تمہید کے معلوم کرو کہ مجتہد مطلق مستقل ہو یا منتسب اسیطرح مجتہد فی بعض المسائل اور
مجتہد فی المذہب ان سب پر حکم وجوب تقلید امام کا جمیع احکام اجتہادیہ مین نہین کیا گیا اگر حکم
وجوب تقلید جمیع احکام اجتہادیہ مین ہے تو مقلد صرف پر ہے جسکو کسی قسم کی استطاعت اور فہم
استخراج مسائل کی نہین خواہ وہ عالم کتب تفسیر وحدیث وفقہ وغیرہ ہو یا نہو وسیجی تفصیلہ فی ضمن
جواب کلام المعیار اور بڑا ایہام مؤلف معیار کا یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو بیچ حق مجتہد منتسب
اور مجتہد فی المذہب وغیرہ کے وارد ہین اوسکو حق مقلد صرف مین خواہ محصل علم ہو یا عامی محض
مصرف کرکے ناواقفونکو اشتباہ مین ڈالتا ہے پھر وہ مقلد جسپر جمیع مسائل اجتہادیہ مین حکم وجوب
تقلید ہے اسکی کئی قسمین ہین ایک تو وہ کہ ابتداءً اسلام لایا اور ابھی تقلید کسی مجتہد کی نہین کی دوسرا
وہ کہ تقلید کسی امام کی کی لیکن التزام اور عزم تقلید امام معین کا جمیع مسائل مین نہین کیا تیسرا وہ کہ
اوسنے التزام تقلید کسی مجتہد کا جمیع مسائل اجتہادیہ مین کرلیا قسم اول وثانی پر ہمکو ثابت کرنا وجوب
تقلید امام معین کا اس محل مین مقصود نہین اگرچہ اثبات اوسکا بھی بخوبی ساتھ حدیث اِتَّبِعُوا السَّوَادَ
الْاَعْظَمَ وَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِی النَّارِ رواہ ابن ماجہ کے ظاہر ہے اسلئے کہ اب طریقہ اکثر صلحا
مومنین اہل تقلید کا یہی ہے کہ امام معین کی تقلید جمیع مسائل مین کرتے ہین اور بلا ضرورت یا بلا
ضعف ماخذ حکم وقت حصول ملکہ اجتہاد کے تقلید امام معین کی نہین چھوڑتے پس نو مسلم اور مسلم غیر مستلزم
تقلید پر بجہت وجوب اتباع سواد اعظم یعنی جماعت کثیر اور جم غفیر صالحین مومنین کے تقلید امام معین
کی واجب ہوئی اور ایسے لوگ بہت شاذ اور کمتر ہین کہ باوجود نہونے قوت اجتہادی کے جس مجتہد کا
چاہین کسی مسئلہ مین اتباع کرلین اور جب چاہین چھوڑ کر دوسرے کا اتباع کرین پس یہ لوگ بحکم مَنْ شَذَّ
شُذَّ فِی النَّارِ کی تارک واجب اور مستحق نار ہونگے ولہ مزید تفصیل لانطول الکلام فیہ بعدم تعلق مقصودنا بہ ہنا
باقی رہی قسم ثالث کہ بیشتر مسلمان بلاد اسلام کی اسی قسم مین داخل ہین انپر حکم وجوب تقلید امام معین کیا جاتا ہے
اور مقصود مؤلف تنویر کا ان لوگون سے جنپر حکم وجوب کیا ہے یہی قسم ثالث ہی اور اس قسم ثالث پر جو

مقصود ہی حکم وجوب تقلید امام معین علی الاطلاق نہین مقید ہی ساتھہ عدم وقوع ضرورت ملجیہ
معتبرہ شرع کے اور ساتھہ عدم ظہور ضعف ماخذ حکم کے ظہور معتبر عند الشرع البتہ وہ لوگ جو واسطے
سہولت کے اور نفس کے اور واسطے اجرای شہوات کے یا بسبب کیہہ لیتی ترجمون بعض آیات اور احادیث کے
بدون حصول فہم اجتہادی کے تقلید مجتہد معین کے چھوڑ دیتی ہین بلکہ اکابر دین اور ائمہ مجتہدین پر طعنے
کرتے ہین یہ لوگ بلاشبہ داخل ہین قسم ثالث مین اور اس حرکت نامناسب مین تارک ہین واجب
کے اور مستحق ہین وعید کے تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اور یہ جو عالمگیری مین لکھا ہی وفی نوادر داود بن
رشید عن محمد رحمہ اللہ تعالی فی رجل لیس بفقیہ ابتلی بنازلۃ فی امراۃ فسال عنہا فقیہا فافتاہ بامر من
تحلیل او تحریم فعزم علیہ وامضاہ ثم افتاہ ذلک الفقیہ بعینہ او غیرہ من الفقہاء فی امراۃ اخری لہ
فی عین تلک النازلۃ بخلاف ذلک فاخذ بہ وعزم علیہ وسعہ الامران جمیعا ولو کان ہذا الرجل سال
بعض الفقہاء عن نازلۃ فافتاہ بحلال او بحرام فلم یعزم علی ذلک فی زوجتہ حتی سال فقیہا آخر فافتی بخلاف
ما افتی بہ الاول فامضاہ علی زوجتہ وترک فتوی الاول وسعہ ذلک ولو کان امضی قول الاول فی
زوجتہ وعزم علیہ فی ما بینہ وبین امراتہ ثم افتاہ فقیہ آخر بخلاف ذلک لا یسعہ ان یدع ما عزم
علیہ ویاخذ فتوی الآخر قال محمد رحمہ اللہ تعالی وہذا کلہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ
تعالی وقولنا انتہی یعنی کوئی مرد مقلد مبتلا ہوا کسی حادثہ مین بیچ باب عورت اپنی کے پس اوسنے
سوال کیا کسی فقیہ سے پس اوسنے حکم کیا تحریم کا یا تحلیل کا پس اس سائل نے اسپر عمل کیا پھر حکم کیا
اوسی فقیہ سابق نے یا غیر اوسکے نے بیچ مقدمہ دوسری عورت کے اسی حادثہ سابقہ مین خلاف
حکم اول کے پس اس سائل نے عمل کیا موافق حکم ثانی کے تو یہ دونو امر اس سائل کو جائز ہین اور اگر
اس سائل نے پوچھا بعض فقہا سے کسی حادثہ مین پس اوسنے فتوی دیا ساتھہ حلت یا حرمت
کے پس نہ عزم کیا اور پر عمل کرنیکے ساتھہ اس حکم کے بیچ باب زوجہ اپنی کے یہانتک کہ پوچھا دوسرے
فقیہ سے پس اوسنے فتوی دیا خلاف فتوی فقیہ اول کے پس اس شخص نے اسپر عمل کیا اور چھوڑ دیا فتوی
فقیہ اول کا تو یہ امر جائز ہی اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تھا اور مصمم کیا تھا اوسکو اپنی زوجہ کے
باب مین پھر دوسرے فقیہ نے بخلاف فتوی اول کے حکم کیا تو چھوڑنا حکم اول کا اور اختیار کرنا فتوی آخر
کا جائز نہین انتہی ترجمہ جواز ترک تقلید امام معین پر نہین دلالت کرتا اسواسطے کہ حکم وجوب تقلید امام

معین اُس شخص پر ہے جو ملتزم تقلید امام معین ہوا ہے اور بعد اوسکے بجرد تشہی اور اتباع ہوا بلا وقوع
ضرورت ملجیہ چھوڑنا تقلید امام معین چاہتا ہے اب اس روایت عالمگیری مین امر متعین نہین ہے
کہ جس شخص کے واسطے یہ حکم مذکور ہے وہ ملتزم تقلید امام معین تہا یا نہین جائز ہے کہ
رجل سے وہ شخص مراد ہو کہ جسنے ابھی التزام تقلید امام معین نکیا ہو اور بھی فقیہ جسطرح اطلاق
کیا جاتا ہے اوپر مجتہد مستقل صاحب مذہب کے اسیطرح کہتے ہین مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب
اور مجتہد فی المسائل اور حافظ روایات فقہ کو بھی تو اس روایت مین یہ ثابت نہین کہ یہان پر کونسا فقیہ مراد
ہے درصورت مراد لینے مجتہد منتسب وغیرہ کے تقلید امام معین ہاتھ سے نہین چھوٹتی اسلئے کہ یہ سب
لوگ مقلدین مین داخل ہین اگرچہ بعض کو ایک نوع اجتہاد کی حاصل ہو پس انکے فتوی پر عمل کرنا بعینہ
تقلید ہے مجتہد مطلق کی دیکھو امام ابو یوسف اور امام محمد اور مثل اونکے مجتہدین منتسبین اور مجتہدین
فی المذاہب ہین کما نقلنا سابقاً اور انکے قول پر عمل کرنا تقلید امام ابی حنیفہ کی ہے چنانچہ علامہ
شامی درر سے نقل کرتے ہین اذا حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد ونحوہما من اصحاب الامام
فلیس کما بخلاف رائہ انتہی اور اس عبارت مین رجل اور فقیہ دونو نکرہ ہین مطلق اسمین جمع کرنا افراد کا
صحیح نہین اگر عام ہوتے تو ممکن تہا پس ایک فرد کوئی سی مراد ہوگی اور معنی حقیقی ہین اسکے
کما لا یخفی علی من لہ مساس بالاصول پس بر تقدیر مراد ہونے ایک فرد کے رجل سے مسلمان
ملتزم تقلید امام معین عازم ترک تقلید بطرز ہوا بدون ظہور ضعف دلیل کے مراد لینا اور فقیہ سے
مجتہد مستقل صاحب مذہب علیحدہ قصد کرنا متعین اور متیقن نہین اور جب تک یہ امر متیقن نہوگا اس
عبارت سے استدلال مؤلف معیار قائم نہوگا اور بھی اطلاق فقیہ کا عرف مین عارف مسائل فقہ پر
بھی ہوتا ہے اگرچہ مقلد محض ہو تو یہ بھی احتمال ہے کہ اسجگہہ فقیہ سے عارف مسائل فقہ مراد ہو اور
ظاہر ہے کہ ایکمذہب کے دو فقیہ عارف مسائل اگر کسیکو فتوی باہم مخالف دین تو اسمین تقلید امام
آخر کی کہان ہے اور اگرچہ ایک حادثہ معینہ مین دو حکم مخالف مثل تحلیل و تحریم امر واحد کے حالت
واحدہ مین نسبت شخص واحد کے صحیح نہین احدہما بیقین غلط ہوگا لیکن مقلد محض کو عمل کرنا قول مفتی کے
چاہیئے اور اختلاف اور تعارض حکمین سے اوسکو غرض نہین قال العلامۃ ابن الہمام ان الحکم فی
حق العامی فتوی فقیہ انتہی اور بھی بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ رجل سے یہان پر ملتزم تقلید

عازم ترک تقلید بدون ظہور دلیل کے اور فقیہ سے مجتہد مستقل صاحب مذہب مراد ہی ہم کہتے ہین کہ
روایت منقولہ نوادر کے ہی نہ کتب ظاہر الروایۃ کے جو موضوع و متعین ہین واسطے افتا کے پس اس
روایت کا مفتی بہ ہونا اور مقابلہ روایات ظاہرہ مین جو وارد ہین بیچ منع کے وسیجئی تفصیلہ مقبول
ہونا ثابت نہین اور جبتک یہ امر ثابت نہو مدعائی خصم حاصل نہین آور بہی اسی تقدیر تسلیم پر ممکن
ہی کہ کہا جاوے کہ وسعۃ الامران کے معنی یہ ہین کہ مستفتی کا عمل کرنا دونو حکمین متخالفین پر بیچ باب
امرائین کے موجب مواخذہ نہین اور حکم نفاذ کا جانب قاضی سے اسپر کیا جائیگا اگرچہ اس
عامل پر مواخذہ ترک تقلید امام معین کا باقی رہی ترک تقلید معین امر ہے علیحدہ اور صحت عمل
بالتحلیل او التحریم امر ہے جدا اسکی ایسی مثال ہے کہ قاضی کو قبول کرنا شہادت فاسق معلن کا
بمقتضای تصریحات فقہاء حنفیہ جائز نہین اور اگر باینہمہ قاضی شہادت فاسق معلن کی کسی حادثہ
مین قبول کرکے امضاء حکم کرے تو وہ حکم بشہادت مذکورہ جائز اور نافذ ہی اسیطرح پر لائق اور
مستحق عہدۂ قضا کا عالم عادل متورع ہی اور بر تقدیر وجود اسکے کے جاہل فاسق کو قاضی کرنا درست
نہین لیکن اگر حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی کر دیا تو قضا اسکی مذہب حنفیہ مین صحیح ہی قال العلامۃ الشامی
قال فی البحر وفی غیر موضع ذکر الاولویۃ یعنی الاولی ان لا تقبل شہادتہ وان قبل جاز وفی الفتح ومقتضی
الدلیل ان لا یحل ان یقضی بہا فان قضی جاز ونفذ انتہی ومقتضاہ الاثم وظاہر قولہ تعالی
ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا انہ لا یحل قبولہ قبل تعرف حالہ انتہی وقال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر وقد اختلف فی قضاء الفاسق فاکثر الائمۃ علی انہ لا یصح ولایتہ کالشافعی وغیرہ کما
لا تقبل شہادتہ وعن علمائنا الثلثۃ فی النوادر مثلہ لکن الغزالی قال اجتماع ہذہ الشروط من العدالۃ
والاجتہاد وغیرہ متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتہد والعدل فالوجہ تنفیذ قضاء کل من ولاہ سلطان
ذو شوکۃ وان کان جاہلا فاسقا وہو ظاہر المذہب عندنا فلو قلد [illegible] الفاسق صح ویحکم
بفتوی غیرہ ولکن لا ینبغی ان یقلد والحاصل انہ ان کان فی الرعیۃ عدل عالم [illegible] ثبت
من لیس کذلک [illegible] ولذلک صح علی مثال شہادۃ الفاسق لا یحل قبولہا وان قبل نفذ الحکم بہا انتہی
اسیطور پر ہو سکتا ہی کہ رجوع کرنا مستفتی عامی ملتزم تقلید امام معین کا طرف کسی مجتہد کے سوا
اُس مجتہد کے جسکی تقلید کا التزام کیا ہی اور تقلید کرنا اوسکا حکم حادثہ مسبوقہ [illegible]

کرلیا تو عمل کرنا حکم مجتہد اخیر پر صحیح ہے یعنی احکام صحت عمل اوسپر مرتب ہین اگرچہ یہ عامل بہ سبب
ترک تقلید مذہب مجتہد معین اپنے کے آثم ہوا ور مآل اور حاصل توجیہ اول مؤلف تنویر الحق کا یہی ہے
اب یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ لفظ امران سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا خلاف عقل اور
نقل ہے عجب بات ہے اسواسطے کہ مؤلف تنویر نے لفظ امران سے جو صیغہ ہے تثنیہ کا اور
مفرد کب مراد لیا ہے ترجمہ وسعہ الامران مین یہ کہا ہے کہ گنجایش ہے اُس مسائل کو نفاذ
اُس حکم کے پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونو پر حکم صادق
ہے اسلئے کہ لفظ حکم اسم جنس ہے اور اسم جنس ایک اور دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہے
قال العلامۃ الشامی اسم الجنس یشتمل جمیع انواعہا وافرادہا فلا حاجۃ الی الجمع انتہی وہکذا فی
شرح الوقایۃ وغیرہ تو لفظ حکم کہ اسم جنس ہے ترجمہ امران مین جو تثنیہ ہے بجہت صدق اسم جنس کے
اوپر تثنیہ کے بلا تردد صحیح ہے تو یہانپر لفظ مفرد سے تثنیہ مراد نہین لیا صادق کیا ہے اسم
جنس کو اوپر تثنیہ کے ولا شک فی صحتہ اور دوسرے یہ کہ مؤلف معیار نے اس روایت
عالمگیری کو پیچ جواز ترک تقلید امام اول کے دلیل گردانا ہے تو بحسب زعم اوسکی کہ ایک امام کی تقلید مین
تو بحث نہین ہے وہ تو جائز ہی ہے البتہ تقلید امام آخر مین کلام ہے تو مؤلف تنویر نے نفاذ اُس
حکم فقیہ اول کا جو متنازع فیہ نہین ہے بجہت عدم مبحوث عنہ ہونے کے ترجمہ وسعہ الامران مین سے
چھوڑ دیا اور امر ثانی کو کہ مبحوث عنہ ہے لیلیا اور اُسپر نفاذ کا حکم کیا پس حاصل کلام اسکے کا یہ ہوا
کہ نفاذ حکم ایک فقیہ کا تو فریقین کے نزدیک مسلم ہے باقی رہا کلام نفاذ حکم فقیہ آخر مین تو وہ بھی
نافذ ہے اگرچہ اثم ترک تقلید فقیہ اول کا فرمہ عامل پر ہوا فہم اور معنی وسعہ الامران کی تو ظاہر یہ ہے
کہ گنجایش کرنے مین سائل کو دونو امر یعنی دونو حکم پر عمل کرنا سائل کا صحیح ہے اور من حیث النقیضہ
فقط یا من حیث الدیانۃ بھی احکام صحت عمل اس سائل پر مرتب ہین پس یہی معنی ہین نفاذ
امرین کے سائل سے پس یہ نفاذ جو بمعنی صحت عمل ہے موقوف ہے اوپر عمل کے تو یہ کہنا
کہ یہ نفاذ وسعت سائل مین کہان ہی اثر ہے قلت تدبر اور کثرت توہم کا اور حکایت تخصیص لفظ
فقیہ کی اگر صحیح ہوتی تو بر تقدیر عموم لفظ فقیہ صحیح ہوتی اسلئے کہ تخصیص مصطلح مین کلام ہے
اور وہ نہین ہوتی مگر عام مین اور لفظ فقیہ کا موافق اصطلاح اصول حنفیہ کے عام نہین ہے

تاکہ اوسمین تخصیص جاری ہو البتہ مطلق ہی اور اوسمین تقیید ممکن ہی وقد اوضحناہ فیما سبق اور
جواب ثانی مؤلف تنویر کا اوپر عموم وخصوص کے موقوف نہین یہ بات تو استطراداً انتہی اصل جواب
بلا تامل صحیح اور راجح ہی طرف ایک کے اجوبہ راقم مین سے اور یہ جو شرح تحریر سے ناقلاً عن الشیخ
عزالدین بن عبدالسلام نقل کیا ہی جسکا ترجمہ یہ ہی کہ نہین متعین اوپر عامی کے جسوقت تقلید
کرے کسی امام کی بیچ مسئلہ کے یہ بات کہ تقلید کرے اُسی امام کی بیچ باقی مسائل خلاف کے
اسواسطے کہ آدمی زمانہ صحابہ سے لیکر جبتک کہ مذاہب مدونہ مجتہدین ظاہر ہوئی سوال کیا کرتے تھے
علماء مختلفین سے بیچ اُس چیز کے جو جائز ہو اونکو بغیر انکار کے انتہی مؤلف معیار کو مفید اور ہمکو مضر
نہین اسلیئے کہ ہمارا کلام اسمحل مین واقع ہی بیچ حق ملتزم تقلید امام معین کے پس جب کسی عامی نے
ایک مسئلہ مین کسی مجتہد کے تقلید کی تو اس سے وہ عامی ملتزم تقلید اس امام کا کب ہوگیا دوسرے یہ کہ
ملتزم مذہب معین پر ہمنے مطلقاً عدم جواز ترک تقلید کا حکم نہین کیا درصورت جمع مذہبین کے
اور وقوع ضرورت معتبرہ شرعیہ کے ترک تقلید واسطے عامی کے جائز ہی پس ممکن ہی کہ مراد شیخ عزالدین کی
یہ ہو کہ جب کسی مسئلہ مین عامی مقلد کسی مجتہد کا ہو جائے تو علی الاطلاق اوسکو یہ حکم کرنا کہ کبھی تقلید
اوس مجتہد کی بضرورت یا بدون اوسکے اور بجمع مذہبین یا بدونہ نچھوڑے صحیح نہین تو کلام مذکور
بہمارے منافی نہوا اور بھی کلام شیخ عزالدین دلالت صریحہ رکھتا ہی اوپر اس بات کے کہ جبتک مذاہب
مدونہ ظاہر نہین ہوئے تھے تو تقلید مجتہد معین کی عادت نتھی پس اس کلام سے یہ لازم نہین آتا کہ بعد
تدوین مذاہب کے بھی یہی حکم اور بھی عادت ہو محتمل ہے کہ عدم تعیین تقلید مجتہد معین کی وقت عدم
تدوین مذاہب کے بسبب کفایت کرنے مذہب مجتہد واحد کے واسطے جمیع حوادث مستفتین کے
یا بسبب ضرورت عدم تنقیح مذاہب صحابہ کے اور عدم ظہور تقیید مطلق اور اطلاق مقید اور تخصیص
عموم اور تعمیم خصوص وغیرہ کے کہ معرفت ان امور کی ضروریات تقلید سے ہے واقع ہوا اور جب
مذاہب مدونہ ہوگئی اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث مستفتین کو کفایت کرنے لگا اور مسائل منقح ہوگئے
تو وہ چال بدلگئی اور حکم منعکس ہوگیا چنانچہ مغیا کرنا عدم تعیین تقلید کو ساتھ الی ان ظہرت المذاہب
کے دلیل واضح ہی اوپر اس مدعا کے اور بھی ہو سکتا ہی یہ کہنا کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین نیات
اکثر مسلمین کی صالح نہین اور اتباع ہوا اور تشہی نفوس پر غالب نہ تھی تو اُنکے واسطے تقلید امام

معین کا حکم جو بہت تھا اور بعد اوسکی نیات مین فتور پڑ گیا اور اتباع ہوا اکثر نفوس مین خصوصًا عوام الناس کے
متمکن ہو گیا اب اگر تقلید امام معین کا حکم نکیا جاوے تو اکثر احکام دین کے لعبۂ جہال کا بنجائین چنانچہ
تصریح اسکی کلام شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ تعالی سے عنقریب آتی ہی اور یہ جو شیخ
عبد الوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے ونقل الشعرانی عن جماعۃ عظیمۃ من علماء المذاہب انہم
کانوا یعملون ویفتون بالمذاہب من غیر التزام مذہب معین من من اصحاب المذاہب الی زمانہ انتہی
یعنے عبد الوہاب شعرانی نے ایک جماعت عظیمہ علما سے نقل کیا ہی یہ امر کہ وہ لوگ عمل کرتے تھے اور
فتوی دیتے تھے ساتھ احکام مذاہب مختلفہ کے بغیر التزام مذہب معین کے زمانہ اصحاب مذاہب سے
لیکر زمانہ شعرانی تک انتہی لیاقت حجیت کے اوپر دعوی مؤلف معیار کے نہین رکھتا سو اسطرح
کہ جس جماعت عظیمہ علما نے عمل اور فتوی دینا اور مذاہب مختلفہ کے بدون تعیین کے اختیار
کیا تھا تو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدین صرف تھے جنکو مخالفت امام درست نہین مختار ہے کہ
وہ لوگ مجتہد فی المذاہب فی بعض المسائل ہون بلکہ ظاہر یہی ہے اسلئے کہ اولا تو خود شیخ شعرانی نے
اپنی میزان مین اسکی تصریح فرماتے ہین عبارت اونکی ضمن روایات وجوب تقلید شخصی مین عنقریب
آتی ہے اور ثانیا یہ کہ اصطلاح فقہا اور اصولیین مین مفتی حقیقۃً مجتہد ہی ہوتا ہی اور مقلد صرف
ناقل فتوی ہی مفتی حقیقی نہین قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر واعلم ان ما ذکر فی القاضی معتبر
فی المفتی فلا یفتی الا المجتہد وقد استقر رأی الاصولیین علی ان المفتی ہو المجتہد واما غیر المجتہد
من یحفظ اقوال المجتہد لیس بمفت فالواجب علیہ اذا سئل ان یذکر قول المجتہد کما فی صنیعہ علی
سبیل الحکایۃ فعرف ان ما یکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل ہو نقل کلام المفتی
لیاخذہ المستفتی انتہی دوسری یہ کہ فتوی دینا ان علما بغیر تعیین مذہب کے اور مفتی کو جو ملتزم تقلید امام
معین ہے اسکلام سے ثابت نہین ہوتا یہ امر ممکن ہے کہ یہ فتوی دینا علما کا بغیر تعیین مذہب کے
غیر ملتزمین تقلید کو ہو فلا یخالف غرضنا تیسرے یہ کہ ہو سکتا ہی کہ افتاء انکا الت ضرورت مین ہو
تھے یہ کہ یہ نقل شعرانی کی کلام شیخ عز الدین سے جو سابقا مذکور ہے جو ماہ ہے اسلئے کہ وہ
یہ کہتے ہین کہ زمانہ صحابہ سے لیکر تا ظہور مذاہب مدونہ تعیین تقلید مذہب نہ تھی یعنی بعد ظہور
مذاہب مدونہ کے یہ عادت جاری ہوئی اور عارف شعرانی کا بیان یہ ہی کہ زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر

یسرے زمانہ تک تقلید لا علی التعین موافق فتاوی علماء مذاہب کے تھے فتعارض النقلان ولم یظہر التوفیق
بالترجیح فتساقطا عن الاعتبار پانچوین یہ کہ نقل شیخ شعرانی کے مخالف ہی نقول اکثر علماء معتبرین اور
ثقات مجتہدین کی معلوم نہین کہ علما کون سے مذہب کے امر منقول شعرانی نقل کرتے تہی جمیع اصحاب
امام ابو حنیفہ اور اتباع اونکے جو مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل ہین جیسے امام ابی یوسف
اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد وغیرہم تو قسمین شدید اور غلیظ کہاتے تہی اسبات پر
کہ ہم ہرگز فتوی خلاف قول ابی حنیفہ کے نہین دیتے ہین اور جو قول ہمارا ظاہر مین قول
امام سے مخالف ہو تو وہ حقیقت مین قول ہے امام ابی حنیفہ ہی کا اور ہمکو اجازت تہی اونکی
کہ جو قول میرا تمکو پسند ہو وہ اختیار کرلو اور جو قول تمہاری فہم اور رایت مین ناپسند ہو اسکو چہوڑ دو اسلیئے
کوئی قول ہمارا قول مختار امام کے خلاف ہوتا ہے اور فی الحقیقت وہ بھی اتباع ہی امام ہی کا
فتاوی ولوالجیہ اور حاوی قدسی وغیرہ مین یہ مضمون مصرح ہے قال العلامۃ الشامی قال
فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولا
قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ
الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورای اتباعا لما قالہ استاذہم
ابو حنیفۃ وفی آخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم یعلم قطعا انہ یکون بہ آخذا بقول
ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن بن زیاد انہم
قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا وہو روایتنا عن ابی حنیفۃ وقسموا علیہ ایمانا غلاظا فاذن لم
یتحقق فی الفقہ جواب ولا مذہب الا لہ کیفما کان وما نسب الی غیرہ الا بطریق المجاز للموافقۃ
جس وقت مجتہدین مذہب امام ابی حنیفہ رح کا یہ حال ہو تو مقلدین صرف مذہب کو کیا گنجایش ہی
کہ بہوای نفس اپنے کے بزعم سمجہنے ترجمہ چند آیات اور احادیث کے کر اوپر مخالفت امام کے
باندہین اور جیسے اصحاب ابی حنیفہ سے انکار مخالفت امام منقول ہوا اسیطرح اصحاب امام
مالک سے منقول ہوا ایک بڑی تلمیذ خاص اونکی یحیی بن یحیی ہین کہ جامع ہین موطا اونکی کے
اور ممتاز ہین درمیان تلامذہ اونکی کے ساتہ کثرت ورع اور قوت اجتہادی کے اور باوصف
اسبات کے اوس زمانہ مین تقلید مجتہد معین کی بجہت قرب زمانہ صحابہ کے بہت مروج نہین ہوئی تہی ہرگز

مخالفت امام مالک کی نہین کرتے تھے البتہ چار مسئلونمین مخالفت اونکی کی تھی تو تمامی علماء مغرب اونپر
طعنہ کرتے تھے اور خلاف اونکے عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے چنانچہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ
بستان المحدثین مین فرماتے ہین نوشتہ اند کہ یحیے بن یحیے اور ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالکؒ لازم
گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار میکرد و مردم آندیار بسبب کمال اعتقاد
حضرت امام مالک درین مخالفت قلیلہ ہم برو گرفت میکردند و انکار مینمودند انتہی مختصراً۔ اور
جامع الرموز مین امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جسوقت علماء ثلثہ یعنے امام ابی حنیفہ اور
صاحبین ایک مسئلہ مین متفق ہون تو کسیکو مخالفت اوسکی جائز نہین چنانچہ کتاب القضا مین فرماتے
ہین وسیجئ انہ لا یقضے مما یخالف قول اصحابنا و فی الانساب عن احمد بن حنبل اذا کان فی المسئلۃ قول
العلماء الثلثۃ لم یسع لاحد ان یخالفہم انتہی اور اسیطرح بہت سے علماء شافعیہ سے بھی منقول ہے
کہ ہر مسلمان پر حکم عدم تعیین تقلید کا برابر نہین ہے بعض کو تقلید مجتہد معین بشرائط اوسکے
واجب ہے اور بعض کو بشرائط معینہ اوسکے نہین کما نقل عن تاج الدین السبکی و الکیا الہراسی و الامام
النووی اور اگر نقل امام شعرانی بعض علما سے مسلم الصحۃ رکھی جاوے تو جب بھی کچھ مضر نہین اسلئے
کہ باوجود محامل مذکورہ کلام مذکور کے یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ ان بعض علما سے منقول ہونا فقط ہمپر
حجت نہین ہو سکتا نقول صریحہ ائمہ مذہب حنفی کی اسکے خلاف ہین جب نقل کسیکی ہماری سب ائمہ
کے خلاف ہو تو پایۂ اعتبار سے ساقط ہے اور یہ جو تحریر ابن الہمام سے نقل کیا ہے لا یرجع عما قلد
فیہ اتفاقاً و ہل یقلد غیرہ فی غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحداً و مرۃ غیرہ
غیر ملتزمین مفتیاً واحداً فلو التزم مذہباً معیناً کابی حنیفۃ و الشافعی مثلاً فقیل یلزم و قیل لا و قیل
مثل من لم یلتزم و ہو الغالب علی الظن انتہی مثل عبارات سابقہ کے مولف معیار کو مفید نہین
اسلئے کہ ہمنے اُس شخص پر کہ جسنے التزام تقلید مجتہد معین کا اپنے اوپر نہین کیا ہے اسمحل مین حکم
وجوب تقلید معین نہین کیا بلکہ اکثر مسلمین جو اس بلاد وغیرہ مین ہین سب ملتزمین تقلید ائمہ
اربعہ مین اونپر حکم وجوب تقلید مجتہد معین کیا جاتا ہے پس اول کلام جو غیر ملتزم کے حق مین ہے
ہماری منافی نہوا اور یہی دلیل مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعای خصم نہین اسلئے کہ حاصل اوسکا
تو یہی ہے کہ زمانہ صحابہ مین تعیین تقلید کا دستور نتھا اسکا ہمکو انکار نہین لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ مین

چنانچہ تحریر مین فرماتے لا یرجع عما قلد فیہ اتفاقاً و ہل یقلد غیرہ فی غیرہ المختار نعم

للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحداً و مرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیاً واحداً

حکم اس زمانے کو اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے اس لئے کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مذاہب
مدون نتھے اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ مین کلیہ یا جزئیہ مسائل مستنبط نہین کیئے تھے اور
بھی نفوس اکثر مومنین مین بجہت قرب زمانہ نبوت اور خیریت قرنین کے احتیاط اور تورع غالب
تھا تو بجہت ان اسباب کے طرف وجوب تعیین تقلید مجتہد معین کی حاجت نتھی بلکہ یہ امر مضر تھا
اور زمانہ ائمہ مجتہدین مین مذاہب مدون ہوگئے اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو
جامع ہوگیا اور نفوس پر اتباع اہوا غالب آیا اس سبب سے تعیین تقلید کو واجب کیا کہ بغیر اس کے
اداے احکام الٰہیہ عوام الناس کو بہت دشوار ہے چنانچہ اس مضمون کو شیخ خیر الدین ابی الفتح بغدادی
نے کتاب الاصول مین مصرح فرمایا ہے کما ذکرنا کلامہ سابقا وسیجیئ ہو مکرر اوما یویدہ من کلام العلی
القاری وغیرہم۔ باقی رہی دوسری شق کلام تحریر کی یعنی فاذا التزم الخ سو یہ بھی ہمکو مضر نہین اس لئے
کہ ہم اولا کہتے ہین تم جو حق ملتزم تقلید مین حکم وجوب تعیین تقلید نہین کرتے تو دلیل اسکی یہ کہتے ہو کہ
اللہ تعالے نے کسیکو امر نہین کیا ساتھہ اختیار کرنے ایکمذہب معین کے پس جس مسئلہ مین مقلد
عمل کرنے تو اس مسئلہ خاص مین تم حکم عدم جواز رجوع کا کیون دیتے ہو یہ بھی تو اللہ تعالے نے نہین
حکم کیا کہ جب کسی مسئلہ مجتہد پر عمل کرو تو اس سے رجوع مت کرو پس جو جواب تم اوسکا دوگے وہی
جواب ہمارا ہے اور ثانیا یہ کہ ہمنے یہ حکم نہین کیا کہ کسی مقلد کو کسی حالتمین خواہ بضرورت یا بدون اوسکے
یا درصورت جمع مذہبین کے یا بغیر اس کے یا درصورت حصول ملکہ اجتہاد کے یا بغیر اوس کے چھوڑنا تقلید
مجتہد معین کا جائز نہین بلکہ ہم تو یہ کہتے ہین کہ جسوقت کوئی مسلمان التزام کرے تقلید کسی مجتہد کا تو اوسکو
بروقت واقع ہونے ضرورت شرعیہ معتبرہ کے یا جمع ہوجانے مذہبین کے درصورت تقلید امام آخر کے یا درصورت
حصول ملکہ اجتہاد کے چھوڑنا مذہب اس مجتہد کا جائز ہے اور نہین تو نہین تو اس تقدیر پر کلام تحریر جو نفی
کرتا ہے لزوم کلی تقلید معین کی ہمارے مخالف نہوا اس لئے کہ ہم لزوم کلی کا قول نہین کرتے اور عنقریب
بیچ ضمن جواب کلام شارح تحریر کے اور بعض اجوبہ بھی آتے ہین فانتظر اور جسجگہہ مولف معیار کلام
شرنبلالی اور سید علی السمہودی وغیرہ نقل کریگا وہانپر جواب معقول اور توجیہ مقبول اسکی سن لیگا
اس محل مین مجرد ادعاء اور خبر قول قابل جواب نہین۔ اب یہ جو عبارت شرح تحریر بروسطی اثبات مدعا
مذکور کے نقل کی ہے ہرچند جواب اوسکا بخوبی جواب قول مین سے ظاہر ہوچکا دوبارہ حاجت

تفصیل نہ تھی لیکن تذکار اما سبق کو پھر مفصل اور بعض فوائد جدید کو مزید کیا جاتا ہے بنظر غور ملاحظہ کرو
قولہ لا یرجع المقلد عما قلد فیہ من احکام المجتہدین اتفاقا نقل الآمدی وابن الحاجب الاجماع علی
عدم جواز رجوع المقلد عما قلد فیہ وقال الزرکشی لیس کما قالا ففی کلام غیرہما ما یقتضی جریان
الخلاف بعد العمل ایضا بل لقلید غیرہ اے غیر من قلدہ فی حکم غیرہ اے غیر الحکم الذی عمل بہ اولا
المختار نعم للقطع بالاستقراء بانہم اے المستفتین بہ فی کل عصر من زمن الصحابۃ الی الآن کانوا
یستفتون مرۃ واحدۃ من المجتہدین ومرۃ غیرہ اے غیر المجتہد الاول حال کونہم غیر ملتزمین مفتیا
واحدا وشاع ذلک من غیر نکیر انتہی یعنی جب کسی نے کسی مسئلہ مین کسی مجتہد کی تقلید کرلی تو
پھر اوسکو بالاتفاق پھر جانا تقلید سے اس حادثہ معینہ مین درست نہین اور آمدی اور ابن حاجب
نے اسپر نقل اجماع کی ہے اور زرکشی فرماتے ہین کہ نقل اجماع صحیح نہین اسواسطے کہ سوا آمدی
اور ابن حاجب کے کلام کے اور دن کے کلام سے اس مین بھی خلاف معلوم ہوتا ہی راقم الحروف
کہتا ہے کہ تطبیق درمیان نقل اجماع اور نقل خلاف کے ممکن ہے باینطور کہ اجماع منقول آمدی
وابن حاجب محمول ہے اوپر صورت عدم وقوع ضرورت کے اور خلاف محمول ہے اوپر وقوع
ضرورت کے پس تغلیط کلام آمدی وابن حاجب کی حاجت نہین اور یہ جو کہا کہ جس حکم مین مقلد نے کسی
امام کی تقلید نہین کی ہے تو اوسمین اختیار ہے جس مجتہد سے چاہے دریافت کرے اسلئے کہ زمانہ
صحابہ سے لیکر ابتک یہی طریقہ مروج ہے کہ مقلدین ہر مجتہد سے لاعلی التعیین احکام پوچھتے ہین اور
اسکا انکار کوئی نہین کرتا تو جواب اسکا اولا تو وہی ہے کہ یہ مقلد غیر ملتزم ہے اور ہمکو حال غیر
ملتزم سے بحث نہین اور ثانیا کما مر یہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مسائل مستنبطہ ایک مجتہد
کی حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی تھی اور یہی مقلدین کو اتباع احکام شرع اور ملازمت احکام شرعیہ
پیش نظر تھے اجرائے اہوا اور اعراض قیود شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نہ تھا پس اگر
اسپر تقلید مجتہد معین واجب کیجاتی تو بجہت عدم کفایت مذہب مجتہد واحد کے احکام حوادث متعددہ
مین کیونکر عمل کرتے قال العلامۃ خیر الدین ابی الفتح البغدادی فی کتابہ الوصول واما قولہم ان الصحابۃ
ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل امام منہم من الاصول والقواعد ما
یفی باحکام الحوادث والوقایع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالی بتلک الفضیلۃ و

اتاح لمن بعدهم فضیلة تهذیب الاصول بتفریع المسائل انتهی وکذا فی العقد الفرید للسید السمهودی اور قیاس کرنا اس زمانہ کا اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے دیکھو زمانہ صحابہ اور تابعین مین جمع کرنا کتب نحو وصرف وغیرہ کا اور جمع کرنا کتب رد کا اوپر فرق ضالہ کے نہتا اس لئے کہ اس زمانے مین اسکی حاجت نہتی اور بعد اس کے یہ امور واجبات حتمیہ سے ہوئی بجہت وقوع حاجت کے چنانچہ یہ مضمون امام نووی نے تہذیب مین اور امام محمد برکلی نے طریقہ محمدیہ مین اور شیخ علی متقی نے جوامع الکلم مین مصرح فرمایا ہے قال العلامة الشامی تحت قول صاحب الدر المختار ردیگرہ امامة عبد لاے قولہ ومبتدع سلے صاحب بدعة لاے محرمة والا فقد تکون واجبة کنصب الادلة للرد علے الفرق الضالة وتعلم النحو المفهم للکتاب والسنة الخ اور ثالثا یہ کہ حکم عدم وجوب تقلید مجتہد معین کا جو بعض اکابر سے واسطے ملتزم یا غیر ملتزم کے ہے باعتبار اصل کے اور بالذات ہے یعنی قطع نظر عروض عوارض کے اگر مقلد کو دیکھو تو کسی پر اونمین سے تعیین کرنا مجتہد معین کی واجب نہین اما بالنظر الے عروض العوارض یعنی وقت ظہور فسادات نیت اور قلیلہ تشہی علے النفوس کے کہ اوسکا ثمرہ اوسکا یہ ہے کہ آپ پڑھ جاہل ذو چار باتین اور حدیثین کسی مولوی سے سنکر اپنے مجتہدین پر طعنے کرتے ہین اور لاکہون علماء دین اور صلحاء اور فقہاء مسلمین کو زندیق اور کافر کہتے ہین بتعیین کرنا تقلید امام معین کا واجب ہے چنانچہ ملا علی قاری نے رسالہ جواز الاقتداء بالمخالف مین دونون قول وجوب اور عدم وجوب مین اسیطور سے تطبیق کی اور امام قرطبی کے کلام سے سند گزاری ہے کما قال اقول بتوفیق اللہ تعالے وعصمتہ انہ علی التحقیق لا خلاف بین کلام مولاء المحققین لا فی الصورة ولا فی الحقیقة لان مراد الامام النووی ومن وافقہ کما صرح بہ الامام ابن الہمام وغیرہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والجامہم بلجام التقوے لان الغالب فیہم التسامح والتساہل والتہاون فی امور الدین فاقتضاط الرخص والاخذ بالاسہل قد یودیہم الے الاباحة والخروج عن الشرع کما نبہ علیہ الامام القرطبی فی تفسیر قولہ تعالے اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ الایہ وقال لا یجوز تعلیم المبتدع الجدال والحجاج لیجادل بہ اہل الحق ولا یعلم السلطان تاویلا یتطرق علے مکارہ الرعیة ولا ینشر الرخص فے اسفہا فیجعلوا ذلک طریقا الے ارتکاب المحظورات او ترک الواجبات انتہی فالاولے فی شبہا سد الذریعة واما ما قالہ الامام ابن الہمام بان لیس

فی تتبع الرخص مانع شرعی وعقلی ہو جواب تحقیقی مناسب ذکرہ لطالب الحق والتحقیق لا عند المتہاونین
فی امر الدین انتہے اور رابعا یہ کہ یہ کہنا شارح تحریر کا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یعنی زمانہ
شارح تک ہر عصر مین یہی طریق تہا کہ مستفتی لوگ مجتہدین سے لاعلی التعین سوال کرتے تہے اور کوئی
اسپر انکار نہین کرتا تہا سراسر مخالف ہے نقول ثقات کے اسواسطے کہ وہ مقلدین جو بعد مجتہد
مستقل کے رتبہ کامل اجتہاد کا رکھتے تہے مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن ابن
زیاد وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم سب ایمان غلیظہ کہاتے تہے کہ ہم ہرگز مخالف مذہب امام اعظم
کے حکم نہین کرتے کما سبق نقلہ عن ابو بکر الجصاص والحاوی القدسی اور اسیطرح تلمیذ خاص امام مالک کی یحیی
بن یحیی سوا چار مسئلون کی مخالفت امام مالک کی نہین کرتے اور اسپر اہل اسلام اوسوقت سے بجہت مخالفت کے
چار مسئلون مین اوسپر طعنہ کرتے تہے اور برا سمجہتے تہے پس اور مقلدین جو کسیطرح کی اہلیت اجتہاد نہین
رکھتے اونکو تقلید مین کبہی کسیکی اور کبہی کسیکی کیونکر مبادرت ہوئی اور یہ حکم کلی کہ زمانہ صحابہ سے
لیکر آجتک یہی طریق تہا کہ لاعلی التعین مستفتی سوال کرتے تہے کسطرح صحیح ہوا علاوہ ازین کہ زمانہ
شارح سے تو سیکڑون برس پہلے مجتہدین تمام ہو چکے تہے پس اوسکی وقت تک سوال مجتہدین سے
لاعلی التعین کیونکر مانا جائے اور یہی نقل مذکور سابق جو شیخ عز الدین سے مولف معیار نے لکہی ہے
اسپر دال ہے کہ جب تک مذاہب مجتہدین مدون نہین ہوئے تہے اسوقت تک تقلید لاعلی التعین کے
چال تہے اور وقت تدوین مذاہب مجتہدین کے یہ رواج جاتا رہا پس یہ نقل خلاف اوس کے کسطرح
مانی جائے اور بعض اجوبہ آخر ضمن کلام آیندہ مین آتی ہین فانتظر مفتشا قولہ وہذا اذا لم یلتزم مذہبا
معینا کابی حنیفۃ او الشافعی فہل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل یلزم
کما یلزم الاستمرار فی حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب العمل بموجب اعتقادہ
وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالی ورسولہ ولم یوجب
علی احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذرہ غیرہ انتہی یعنی پہلے جو ہمنے
ذکر کیا وہ حکم تہا غیر ملتزم تقلید کا اب ملتزم مین کلام ہے پس جس کسی نے ایکمذہب معین کو مثل
ابی حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالی کے اپنے اوپر لازم کر لیا تو اسمین بعض تو یہ کہتے ہین کہ اسکو
ہرگز کسی مسئلہ مین مخالفت امام اپنے کی درست نہین اور بعض کہتے ہین کہ اوس کو

مخالف درست ہی اور اصح یہی قول ثانی ہے اس لئے کہ اس کے التزام کر لینے سے مذہب معین لازم
نہین ہوجاتا اسواسطے کہ واجب وہ امر ہے جسکو اللہ تعالی نے واجب فرمایا اللہ تعالے کے رسول نے
واجب کیا اور اللہ تعالی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام معین
کے جمیع مسائل مین تقلید کرے اور سوا اوس کے اور مذاہب کو چھوڑ دے نتہی ترجمہ مختصر اہلی
تو غور کرو کہ یہ کلام اس شخص کو مضر ہے جو کسی حال مین کسی ملتزم تقلید پر ہرگز تقلید مجتہد آخر کی نہ تجویز
کرے اور مذاہب ائمہ کو سوا اپنے مجتہد کے یکسر چھوڑ دے اور ہملوگ کہ وقت وقوع ضرورت کے
اور درصورت جمع مذہبین کے یا حاصل ہوجانے اجتہاد کے گو ایک ہی مسئلہ مین ہو چھوڑ دینا مذہب
ملتزم کا اور تقلید کرنا امام آخر کا جائز رکھتے ہین پس اختیار کرنا جمیع اقوال مجتہد معین کا اور چھوڑ دینا
اقوال مجتہد آخر کا یکسر چھوڑ لازم ہوا اور کلام مذکور کا مضر نہ ٹھہرا دوسرے یہ کہ یہ قول کہ اللہ تعالے
نے اور رسول اللہ صلعم نے کسی پر واجب نہین کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کرے اور باقی
مذہبون کو چھوڑ دے نزدیک فہم سلیم کے قابل اصغا نہین ہے کیونکہ جسطور پر ہم تقلید مذہب کو واجب
کہتے ہین وہ بلا شبہ ثابت ہے ساتھ فرمانے اللہ تعالے کے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے چنانچہ عنقریب ہم ادلہ اثبات مین تفصیل بیان کرین گے لیکن ایک دلیل [illegible]
واسطے ملتزم اور غیر ملتزم کے اور اوس کا [illegible] اشارہ بھی ہوچکا ہے [illegible]
نے مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ [illegible] پس آیہ کریمہ
جو حکم ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ [illegible] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اتباع جم غفیر اور جمع کثیر مومنین صالحین کو [illegible] مِنَ النَّارِ
فِي النَّارِ کے واجب کیا اور تقلید [illegible] واقع ہونے ضرورت کے طریق اختیار
ہی جمع کثیر مومنین کا پس اختیار کرنا [illegible] ترک [illegible] بیان واضح
اور وجہ [illegible] تقلید کے یا متابعت
سلطان کی یا علما کی [illegible] حدیث [illegible] کہ لفظ حدیث
کا ان جمیع صور [illegible]
اللہ تعالی سے تقلید مجتہد معین کی [illegible]

مضر نہین اس لئے کہ ہمارا کلام مقلد ابتدائی مین نہین ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ کسیصورت مین جواز
نہین کی خواہ ابتدا خواہ بعد الالتزام تو ممنوع ہے اور غیر مسموع بلکہ ہم یہ کہتے ہین کہ التزام کرلینے
ایکمذہب کا علامت ہی اعتقاد حقیت مذہب اور جلالت مجتہد اور لیاقت مقبولیت مذہب
اسکی کے اور بعد الالتزام بلا ضرورت شرعیہ چھوڑ دینا اسکا قرینہ ہے اعراض کا اور عدم اعتقاد حقیت
کا اور ظہور نقصان مجتہد کا خصوصا نظر عوام الناس مین اور موجب ہے افساد کا اور جو امر کہ موجب تنقیص
علماء دین کا اور باعث ہو طعنونکا اوپر ائمہ مجتہدین کے وہ حرام ہی ساتھ ان نصوص آیات اور
حدیث کے جو دال ہین اوپر تعظیم علما اور مجتہدین کے جیسے آیہ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء
اوپر قراۃ رفع لفظ اللہ اور نصب لفظ علما کے کہ اس روایت کی تقدیر پر معنے خشیت کی تعظیم کے
ہین یعنی تعظیم فرماتا ہے اللہ تعالے اپنے بندونمین سے علما کی قال الزمخشری فی الکشاف فان قلت
فما وجہ قراۃ من قرء انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء وہو عمر بن عبد العزیز ویحکی عن ابی حنیفۃ قلت الخشیۃ فی
ہذہ القراۃ استعارۃ والمعنی انما یجلہم ویعظمہم کما یجل المہیب الخشی من الرجال بین الناس من بین جمیع
عبادہ انتہی وقال فی المدارک وقرا ابو حنیفۃ وعمر بن عبد العزیز وابن سیرین رضی اللہ تعالے عنہم انما
یخشے اللہ من عبادہ العلماء والخشیۃ فی ہذہ القراۃ استعارۃ والمعنی انما یعظم اللہ من عبادہ العلماء
انتہی پس جب اللہ تعالے اپنی عبادمین سے علماء کی تعظیم فرماتا ہے اور علما عبارت ہے
فقہا فی الدین سے اور عمدہ اونمین مجتہدین ہین پس بندون کو تنقیص اور توہین انکی اور وہ
امور جو موجبات ہین اس کے حرام ہونگے اسلئے کہ مفضی الی الحرام حرام ہے دیکھو سجدہ بعد نماز
کے فی نفسہ حرام نتھا لیکن جب موجب ہوا واسطے اعتقاد کرنے عوام الناس کے سنیت یا وجوب
کا کہ یہ بدعت مخترعہ ہی تو وہ سجدہ حرام یعنی مکروہ تحریمی ہوگیا بجہت افضا کی طرف حرام کی قال
فی المستملی وما یفعل عقیب الصلوۃ فمکروہ لان الجہال یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یؤدی
الیہ فمکروہ انتہی قال الطحطاوی الظاہر انہا تحریمیۃ لانہ یدخل فی الدین ما لیس منہ انتہی
پس حاصل بعد تنزل کے یہ ہی کہ نقل کرنا تقلید مجتہد سے طرف تقلید مجتہد آخر کی بالذات حرام
نہین ہے لیکن جب التزام کرلیا مقلد فی تقلید واحد کو تو اس زمانہ مین یہ امر حرام ہوگا بسبب
افضا کے طرف تنقیص اور تعییب علما کے نظر جہال مین اس لئے کہ وہ لوگ اس انتقال سے جو بلا ضرور

شرعی اور بلا برہان ہوا یہ سمجھتے ہین کہ مذہب مین اس مجتہد کے اور مجتہد مین ایسے نقصان ہین
کہ مقلد نے باوصف التزام کے اسکو چھوڑ دیا دوسری وجہ وجوب کی یہ ہے کہ اگر طرز مین تقلید ائمہ کو
علے الاطلاق حکم انتقال دیا جاے تو ایسے فتنہ اور تباغض بین المسلمین برپا ہونگے کہ انسداد
اونکا دشوار ہوگا اور افساد اور تباغض حرام ہے ساتھ نصوص قطعیہ لا تفسدوا فی الارض
بعد اصلاحہا وغیرہ کے مثلاً کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑکر سفر کیا اور مفقود الخبر
ہوگیا دوسرے حنفی نے چاہا کہ مین اس کی زوجہ سے نکاح کرلون پس دعوے تقلید امام مالک
کا کرکے بعد چار برس کے بدون وقوع ضرورت شرعیہ کے بلا رجوع کے طرف قاضی مالکی المذہب کے
اور رضا حکم اسکے اس عورت سے نکاح کرلیا بعد اوس کے زوج اول اوسکا آگیا تو غور کرو کہ وہ عذر
زوج ثانی کا ہیچ باب نکاح زوجہ اپنی کے ساتھ تقلید امام مالک کے کیونکر مقبول کریگا اور تا مقدور فتنہ
اور فساد مین کمی نکریگا اسیواسطے فقہا حنفیہ لکھتے ہین کہ جس کسی کو ضرورت ایسی امر کی واقع ہو تو چاہیے
کہ قاضی مالکی کیطرف رجوع کرے تا وہ قاضی وقوع ضرورت دیکھکر حکم جواز نکاح نافذ کرے اور
کسیکو گنجایش منازعت و سرتابی باقی نرہی اور فتنہ اور فساد برپا نہون اور اگر بالفرض
قاضی مالکی موجود نہو تو بضرورت قاضی حنفی وغیرہ کو فتوے دینا اوپر مذہب امام مالک کے جائز
ہے علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے ولا یفرق بینہ وبینہا ولو بعد مضی اربع سنین خلافا
لمالک انتہی کے فرماتے ہین قلت نظیر ہذہ المسئلۃ عدۃ ممتدۃ الطہر التی بلغت بردیۃ الدم ثلاثۃ
ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقی فی العدۃ الی ان تحیض ثلاث حیض وعند مالک تنقضی عدتہا بالتسعۃ
اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوے فی زماننا علے قول مالک وقال الزاہدی کان بعض اصحابنا
یفتون بہ الضرورۃ واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان التراضع
الی مالکی یحکم بمذہبہ وعلے ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام عند
تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی یحکم بہ انتہی اور وجہ تیسری وجوب کی یہ ہے کہ التزام کرلینا
تقلید مجتہد معین کا عہد اور میثاق ہے اوپر اتباع مجتہد معین کے اور اگرچہ ہمنے تسلیم کیا کہ مالبند
تقلید مجتہد معین کے واجب نہتی جائز تہی لیکن جب مقلد نے اس امر مباح پر عہد کرلیا اور اپنے
اوپر اوسکو لازم کرلیا تو پورا کرنا عہد کا واجب ہے اور ہونا اس التزام کا عہد ظاہر ہے کلام

نیشاپوری سے بیچ تفسیر قول اللہ تعالے والموفون بعهدهم اذا عاهدوا الایہ کما قال وینبغی فیہ یلزم
المکلف ابتداً من تلقاء نفسہ ما یکون بینہ وبین اللہ تعالے کالنذور والایمان او بینہ وبین رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبیعۃ الرضوان بایعوہ علے السمع والطاعۃ فے العسر والیسر والمنشط والمکرہ
وعلے ان لا یقولوا علے اللہ الا الحق اینما کانوا ولا یخافون فی امر اللہ لومۃ لائم او بینہ وبین الناس
واجبا لعقود المعاوضات او مندوبا کالمواعد انتہی یقدر الحاجۃ اور صاحب قاموس فرماتے ہین العہد
العہد الوصیۃ والتقدم الے المرء فی الشے والموثق انتہی پس یہ التزام بنا بر بیان علما تفسیر لغت کے
وعدہ مضبوط جسکو عہد و پیمان کہتے ہین ہوا یعنی التزام کرنا مکلف کا ایک وعدہ مضبوط اور میثاق ہے
درمیان بندے کے اور اللہ تعالے کے ساتھ ادا کرنے طاعت اسکی کے موافق ایک مذہب معین
کے پس بمقتضاے حکم آیہ کریمہ وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا اور بفحواے حدیث شریف
لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهٗ وَلَا دِيْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهٗ کے اور سوا اس کے بہت سی آیات اور احادیث
کے پورا کرنا اس کا اور بجا لانا واجب ہوا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر تحت قولہ تعالے واوفوا
بالعهد بعد نقل الآیات والاحادیث الکثیرۃ فجمیع ہذہ الآیات والاحادیث دالۃ علے ان الاصل فی
البیاعات والعهود والعقود الصحۃ ووجوب الالتزام انتہی یعنی آیات مذکورہ اور اخبار مسطورہ سابقہ
سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اصل بیچ بیعون کے اور عہدون کے اور عقدون کی صحت ہے اور لازم پکڑنا
اوسکا واجب ہے اور یہ جو کہا ہے کہ یہ التزام نذر نہین ہے کہ پورا کرنا اسکا لازم ہو تو جواب اسکا علی التسلیم
یہ ہے کہ وجوب ایفا منحصر نذر مین نہین ہے عہد مین بھی ایفا واجب ہے ساتھ نص صریح کے کما مر اور
جواب کلام شیخ عزالدین کا ہم تفصیل پہلے دیچکے ہین پس یہان پر حاجت تکرار نہین اور یہ جو کہا ہے بل
قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع تطر وبصیرۃ بالمذہب او لمن قرء
کتابا فی فروع مذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ واما من لم یتاہل لذلک بل قال انا حنفی او شافعی
لم یصر من ذلک المذہب بمجرد ہذا القول کما لو قال انا فقیہ او نحوی لم یصر فقیہا او نحویا انتہی کلام ہے
غیر محصل اس لئے کہ معنی مذہب کے بحسب لغت کے معتقد کے جس کی طرف کیا جاوے ہین قال
فی القاموس المذہب المتوضأ والمعتقد الذی یذہب الیہ والطریقۃ والاصل انتہی اور اہل اصول و
فقہ بھی اس لفظ کو اسی معنے پر اور بمعنے طریق کے استعمال کرتے ہین اور ائمہ مجتہدین نے

کتاب وسنت سے خواہ نصاً خواہ بطور استنباط کے طریقہ عقائد اور اعمال کے مقرر کر دیے ہیں اور
احکام ہر عمل کے کلیہ یا جزئیہ کہ وہ فرضیت اور وجوب اور ندب اور اباحت اور حرمت اور کراہت
ہے بیان کئے ہیں اور غیر مجتہدین تسلیم ان احکام میں اور تعمیل اون اعمال میں تابع ہیں مجتہدین کے پھر
ان مجتہدین کا اہلسنت والجماعۃ میں سے بجہت مخالفت اصول مقررہ کے باہم اون مسائل
مبینہ میں اختلاف پڑا ہے اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو مذہب کہتے ہیں اس مجتہد کا اسلئے
کہ طریقہ مقررہ اور معتقد اوسکا وہی ہے پس جس کسی نے طریقہ مبینہ ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابی حنیفہ
کا اختیار کیا جمیع مسائل میں اور التزام کیا عدم مخالفت کا تو اوسوقت یہ شخص حنفی المذہب کہلائیگا
اور ملتزم اوسکا قرار پائیگا تو اس شخص ملتزم کیلئے جان لینا جمیع مسائل اجتہادیہ مجتہد کا واسطے التزام
مذہب کے اور حنفی بنجانے کی ضروری نہیں فقط اجمالاً یہ التزام کرنا کہ میں فلانے مجتہد کے مسائل مقررہ پر عمل
کرونگا کافی ہے پس پڑھ لینا کسی کتاب مذہب کا اور حاصل کر لینا نوع بصیرت کا مقلد مذہب اور
حنفی ہونے کا بیجا ہے اور اس کلام پر کہ مذہب نہیں ہوتا مگر صاحب بصیرت ونظر کا یا اوس شخص کا
جو یاد کتب فروع میں کسی مجتہد کی پڑھے اور فتاوی اوسکے معلوم کرے کلام ہے بلا دلیل مدعی فلیس ہین
ہمارے البتہ جو مجتہد کہ کتاب وسنت سے احکام بیان کریگا اور اپنا مذہب قرار دیگا تو اوسکے لئے
معرفت مسائل مقررہ ضروری ہے اسلئے کہ بغیر استخراج مسائل کے مذہب مجتہد کا قرار نہیں پا سکتا اور
مقلد کیلئے اختیار کرنے مذہب میں اجمالاً یہ التزام کر لینا کہ میں مذہب فلانے امام کا اختیار کیا
کفایت کرتا ہے اسلئے کہ اوسکے التزام سے پہلے مذہب مدون اور متعین ہو چکا ہے اور قیاس کرنا تمقید
کا بہ نحوی اور صرفی وغیرہ کے اس محل میں صحیح نہیں اسواسطے کہ نحوی یا صرفی وغیرہ اوسکو کہتے ہیں جو
[illegible] مسائل ان علوم کی یاد رکھتا ہو اور اوسکو ان علوم میں معرفت و ملکہ ہو پس
[illegible] وغیرہ کہنا اوسکو حقیقۃ نہ ہوگا بخلاف حنفی یا شافعی وغیرہ کے
[illegible] مسائل [illegible] امام ابی حنیفہ کا [illegible] مسائل یاد [illegible]
[illegible] بصیرت [illegible] پس [illegible]
[illegible] مثال [illegible] شخص [illegible] اور [illegible]
[illegible] تصدیق [illegible] اس عقیدہ اور [illegible]

مسلمان ہوگیا اور بلت اوسکا اسلام اقرار پایا باوجود اسبات کے کہ احکام اعتقادی اور فروع ملت
اسلام کے اس شخص کو تفصیلاً معلوم نہین ہین قال العلامۃ النسفی فی العقاید وشارحہ فی شرحہ
الایمان فی الشرع التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالے ای تصدیق النبی علیہ السلام بالقلب
فی کل ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے اجمالا فانہ کاف فی الخروج عن عہدۃ الایمان
ولا یخطر ببالہ عن الایمان التفصیلی انتہے وقال العلی القاری فی شرحہ الفقہ الاکبر وجوہ الایمان
ان یثبت التصدیق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بیانہ وتفسیرہ اکمالا انتہی وہکذا فی سائر
کتب العقاید پس جسطرح مومن ہوجانے مین اجمالاً تصدیق کرلینا جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من
عند اللہ تعالے کافی ہے اسیطرح حنفی ہوجانے کے لئے التزام کرلینا طریقہ امام اعظم کا اجمالاً
پس کرتا ہے بخلاف نووی وغیرہ کے کہ وہ نام ملتزم اور مصدق علم نحو کا نہین ہے پس تاویل جانے
یعنے مسائل معتدبہ نحو کے نحوی کہین گے قولہ قال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء
فی شہور کتبہم جواز الانتقال فی احاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع الرخص
انتہی اگر مقصود ناقل اس کلام سے یہ ہو کہ انتقال کرنا حنفی کا مثلاً بعض مسائل مین طرف مذہب
آخر کے جائز ہے تو ہمنے تسلیم کرلیا لیکن ہم اس انتقال کو محمول کرتے ہین حالت ضرورت
یا محمول اجتہاد پر اور اگر حنایہ کلام حالت ضرورت و اجتہاد پر محمول نہو تو محتمل تو ہے حمل کرنے کو
پس مقصود شارح ثابت نہوگا اس لئے کہ مدعا اوسکا تو جب ثابت ہو کہ دلیل اسکی قطعاً دلالت
کرے اوپر دعوے اس کے کے اور جب دلیل مین احتمال ہے ہماری موافقت مدعا کا تو بیان
مثبت مدعا خصم کے کیونکر ہوگی علاوہ یہ کہ یہ کلام امام صلاح الدین کا اذا لم یکن علی وجہ التتبع الرخص
اور یہ کلام فی احاد المسائل دونو منافی ہین غرض شارح اور مولف معیار کی اس لئے کہ وہ تو قائل
ہین جواز ترک تقلید کے مطلقاً خواہ بہ تتبع رخص ہو یا بدون اس کے یا مسائل کثیرہ مین ہو یا قلیلہ مین
یا سب مسائل مین اور یہ جو شارح نے کہا کہ مراد بخلاف مذہبہ سے وہ مسائل ہین جن پر مقلد نے عمل
کرلیا ہے نہ وہ مسائل جسکو اعتقاد کیا ہے بغیر عمل کے بجہت قول کمال کے کہ انہون نے فرمایا کہ
انتقال مذہب سے حقیقۃ نہین ہوتا مگر حکم اس مسئلہ خاص مین کہ مقلد نے اوسپر عمل کرلیا ہے انتہی اس مین
اولا یہ ہے کہ اس تقدیر پر قید نے احاد المسائل کے بیکار ہوگئی اس لئے کہ جن مسائل پر عمل کرلیا ہے

انتقال تجویز کرتے ہو اور بخلاف مذہب سے تتبع وہی مسائل معمول بہا مراد لئے تو اب فی الواقع
المسائل کہنا کیسا۔ اور ثانیاً یہ کہ رجوع کرنا حقیقۃً عبارت ہے چھوڑنے ایک کام کے سے
اور رجوع کرنا طرف کسی شئے کے مستلزم ہے اختیار کرنے امر آخر کو بھی تو ضرور ہے کہ آن
رجوع میں رجوع کرنے والا کار اول میں مشغول ہوتا اسکا چھوڑنا صادق آوے پس جب مقلد کوئی عمل
موافق کسی مذہب کے ادا کر چکا پھر انتقال اس عمل سے جو مقلد ادا کر چکا طرف مذہب آخر کی کیونکر
ہوگیگا اس لئے کہ پہلا عمل علی وجہ الکمال ادا ہو چکا پھر اوسی سے رجوع کی کیا معنی البتہ اگر یہ کہیں تو ٹھیک
ہے کہ وہ عمل پہلا مثلاً نماز تھی موافق مذہب امام ابی حنیفہ کے ساتھ مسح ربع راس کے جب ادا کی تھی
ہمین بعد ادا کرنے کے رجوع کیا طرف تقلید امام مالک کے اور اس نماز کو بجہت فرض ہونے
مسح تمام سر کے باطل ٹھہرایا تو یہ صورت تقلید بعد العمل جایز ہے تو جواب اوسکا یہ ہے کہ جب
مقلد نے وقت عمل کے اتباع امام ابی حنیفہ کیا تھا پس وہ عمل بتقلید امام ابی حنیفہ تھا جب
وہ عمل تمام ہوا اب تقلید امام مالک کی کہان ہوئی ہان دعوے تقلید ہے سو یہ حقیقۃً تقلید
نہین پس انتقال بعد العمل کیونکر ہوا اب نہ باقی رہی صورت انتقال مگر یہ کہ یا تو بعض ایک عمل
کا موافق ایک مذہب کے اور بعض آخر اوسی عمل کا موافق دوسرے مذہب کے ہو سو یہ صورت تلفیق ہے
کہ بالاجماع باطل ہے اور یا یہ کہ جس مذہب کا مقلد نے التزام کیا ہے اوسکو چھوڑ کر دوسرے
مذہب کے موافق عمل کرے تو یہی مقصود ہے امام صلاح الدین کا اور اسیکو ہمنے حالت ضرورت
کیا ہے اور انکے کلام سے جواز انتقال بعد العمل مستنبط کرنا عقل سلیم سے بہت بعید ہے اور یہ
مسلم ہے کہ تقلید حقیقۃً نہین ہوتی مگر ساتھ عمل کرنے کے لیکن جب ایکمرتبہ کسی مذہب کے موافق عمل
کر لیا تو حالت عمل مین وہ عامل مقلد ہے اُس مذہب کا اور بعد اتمام عمل کے اگر اوسکا مقلد ہوا
اسی مذہب کا اسی عمل یا اور مین تو بمعنے عازم اور ملتزم ہے کے ہوگا اس لئے کہ تقلید حقیقی
عمل گذشتہ کی تو ہو چکی اور عمل آیندہ کی خواہ اوسی عمل مین ہو یا اور مین ابھی متحقق نہین ہوئی پس اب
رہا مگر عزم اور التزام دوسرے یہ کہ حقیقت تقلید کے لئے تو عمل ضرور ہے مذہب حنفی یا شافعی وغیرہ کے
التزام کافی ہی کہ نہیں پس رجوع حنفیت سے طرف مذہب آخر کے اسمین عمل کرنے کے اوپر بنا مسئلہ
اول کے کچھ ضرور نہین چنانچہ اس مضمون کو خود شارح مذکور نے تسلیم کر لیا ہے حیث قال الا ان المذہب لیس کذلک

له نوع نظر وبصيرة بالمذهب اولمن قرء كتابا فى فروع المذهب وعرف فتاوى المسه واقواله انتهى
اسلئے کہ مجرد بصیرت اور معرفت مسائل مذہب سے مذہب والا ہوگیا اور عمل در کار نہوا اور یہ امر بھی
مسلم ہے کہ التزام ایک مذہب کا علی الاجمال بغیر معرفت صور جزئیات کے بلکہ ساتھ معرفت کے
بھی وعدۂ تقلید ہے حقیقۃ تقلید نہیں لیکن وعدہ مضبوط مقارن ساتھ وثوق کے جسکو عہد اور موثق
کہتے ہیں اور رجوع عن تقلید عبارت ہے اسی عہد اور التزام کے چھوڑنے سے اور حرام ہے چھوڑنا اسکا بلا
ضرورت ہے اور بلا حصول اجتہاد کے ساتھ نص قطعی واو فوا بالعهد ان العهد كان مسئولا کے وما يدل
على حرمة عدم الوفاء من الآيات والاحاديث لا يحصى عددا یا آنکہ اس التزام کے چھوڑنے میں ظاہر ہوتا ہے
اسباب توہین اور تشنیع ائمہ مجتہدین کا اور ملعبہ بنجاتا ہے دین متین کا واسطے عوام الناس اور بعضا فی پس
کہنا شارح تحریر کا فان اراد والعنى المشايخ القائلين من الحنفية بان المنتقل من مذهب الى مذهب آثم
يستوجب التعزير هذا الالتزام فلا دليل على وجوب اتباع المجتهد المعين بالتزامه نفسه قولا او نية شعا
وكذا لا يلزم بالعمل على الصحيح كما تقدم انتہی باطل ہوا اسواسطے کہ نصوص قطعیہ قرآن اور احادیث صحیحہ
سید الانس وجان دلیل ہیں اثم کی کما مر اور بیشک آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر بالذات اسی بات کو چاہتی ہے
کہ وقت لاعلمی کے کسی مجتہد سے حادثہ مطلوبہ دریافت کرکے تقلید اوسکی کرے لیکن حکم تعیین
تقلید اس آیہ سے نہیں کیا گیا بلکہ بجہت عروض عوارض کے ساتھ آیات اور احادیث مذکورہ سابقہ کے
حکم وجوب کیا ہے فلا منافاة بين حكم وجوب التعيين بجهة عروض عوارض واطلاق التقليد بدون التعيين
بالذات فافهم وتشکر اور اس کلام ہماری سے باقی کلام شارح تحریر کا اور دوسرا قول شارح ابن امیر حاج
کا اور کلام منسوب طرف قاضی عضد کے سب دفع ہوگئے [illegible]
ہے اور اسیطرح دفع ہوگیا کلام مسلم و بحر العلوم [illegible] عبارت تقریر کا
ہی بیچ بیان قول صاحب مسلم کے [illegible] گذر چکا [illegible] کلام بحر العلوم
میں اولا یہ بات ہے کہ جسوقت [illegible] تقلید کے بعد [illegible] قیمت کو [illegible]
تقدح بحر العلوم کا اوسپر [illegible] کہ یہ کہنا
اگر التزام کیا کسی مذہب معین کا یعنی عہد کیا [illegible] مذہب [illegible]
ابی حنیفہ پر اور یہ التزام ساتھ معرفت [illegible]

نہین ہے بلکہ یہ عہد بجہت وجود احتمال خطا کے اجمالاً یا کسی اور سبب سے کیا تو اوسکو استمرار
اوپر اوسی مذہب کے لازم ہی یا نہین بعض نے کہا کہ لازم ہی اور حرام ہی انتقال ایک مذہب سے
طرف دوسرے کے یہانتک کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہی کہ حنفی جب شافعی
ہوجائے تو اوسکو تعزیر چاہیئے اور یہ شریعت بناتا ہی اپنی گھر سے بایں طور کہ التزام نہین خالی غلبہ
حقیقت سے اسپر نہین کہتا ہون کہ انسان کبھی متساوی امرونمین سے ایک کو لازم پکڑ لیتا ہی کسی نفع
کیواسطے یا دفع حرج کے لئے انتہی۔ ترجمہ کلامہ مع بعض الاختصار کسطرح صحیح ہوگا اسلئے کہ التزام
کو بحر العلوم نے خود عہد قرار دیا اور الفاء عہد کا ساتھ نصوص قرآن اور احادیث صحیحہ کے
واجب ہی پس ترک اس واجب کا ظاہر بلا تامل حرام ہی اور یہ کہنا کہ بعض متاخرین نے انتقال
حنفی پر حکم تعزیر کیا ہی بھی صحیح نہین اسلئے کہ یہ حکم تو ابو منصور ماتریدی وغیرہم نے جو معدودین ائمہ
مجتہدین مین اور داخل ہین متقدمین مین کیا ہی البتہ یہ امر ہی کہ ہر مذہب والا حکم اپنے مذہب کے موافق
بیان کرتا ہی اسلئے یہ کہا ہی کہ اگر حنفی شافعی ہوجائے تو قابل تعزیر ہی ورنہ خصوصیت حنفی کی نہین
اگر شافعی وغیرہ بھی بلا وجہ جواز انتقال کرکے انتقال کرے تو لائق تعزیر ہی۔ اور جو کہا ہی
کہ بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہی اور حق یہی ہی لائق ہی کہ یہی پر اعتقاد رکھا جاوے لیکن یہ چاہیئے
کہ انتقال بطور تلہی کے نہو انتہی۔ مثبت ہی ہماری مدعا کا نہ منافی اسلئے کہ انتقال بغیر معرفت
ضعف دلیل کے اور بدون واقع ہونے ضرورت شرعیہ کے نہوگا مگر بطور تلہی و استخفاف
کے اور یہ حرام ہے پس انتقال بھی حرام ہی دسیاتی مین کلام المحققین ان ترک المذہب
بدون معرفۃ الدلیل ووقوع الضرورۃ لایکون الا للتلہی والاستخفاف اور باقی کلام بحر العلوم کا واضح
ہی اور جوابات اوسکے گذر چکے بایں ہمہ ہم کہتے ہین کہ کلام ان اکابر کا اس مسئلہ مین اتباعاً
لابن الہمام دال ہی اوپر اوس بات کی کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض تقلید مجتہد معین
کی واجب نہین ہی اگرچہ بعد الالتزام ہو لیکن وقت عروض عوارض کی تقلید معین کو یہ اکابر بھی
واجب کہتے ہین دیکھو کلام ابن الہمام صاحب تحریر کا فتح القدیر مین تحت اس قول صاحب
ہدایہ کی ولو اقتضی فی المجتہد فیہ مخالفاً لرایہ ناسیاً لمذہبہ تقلد عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ انتہی
تو صاحب دال ہی کما قال ہذا عند ابی حنیفۃ وعندہما لا ینفذ فی الوجہین یعنی وجہ البنیان والعدالۃ قضی بہا ہو خطاء

عنده فقد تضمن وجه بحيثية جواية تيسير تامل ومعلوك ذكر المصنف كصاحب المحيط الفتوى على قولهما وذكر الفتاوى
الصغرى ان الفتوى على قول ابي حنيفة فقد اختلف الفتوى واوجه في هذا الزمان ان يفتى بقولهما لان التاك
لمذهبه جمودا لا يفعله الا الهوى باطل لا لقصد جميل انتهى يعني اختلاف امام ابي حنيفہ اور صاحبين مين
صحت قضا کے ساتھ خلاف مذہب قاضی کے اور تعارض تصحیح دونون قولون کا باعتبار
زمانہ سابق کے تھا اور اس زمانہ مین چونکہ نفوس مائل ہین طرف اہوا باطل کی تو اب حکم یہی ہے کہ
خلاف مذہب کے حکم کرنا ہرگز جائز نہین اسواسطے کہ قصد اپنے مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کے موافق حکم
کرنا نہین ہے مگر بجہت ہوا ہی باطل کے نہ واسطے قصد کرنے خوبی کے اگر یہ توہم پیدا ہو کہ یہ حکم واسطے قاضی مجتہد
کے ہے چنانچہ لفظ مخالفا لرائہ اسپر دال ہے اسلئے کہ رای مجتہد ہی کے لئے ہوتی ہے مقلد صاحب رائے
نہین ہوتا تو ہم کہین گے اولا یہ کہ جب قاضی مجتہد کو مخالف اپنے مذہب کے حکم دینا درست نہوا
بیچارہ مقلد صرف کو تو بدرجہ اولے ترک مذہب اپنے کا جائز نہوگا اور ثانیا یہ کہ مرد رائی سے اس جگہ
مذہب ہے نہ رای اجتہادی پس معنی یہ ہونگے کہ اگر قاضی نے حکم کیا خلاف مذہب اپنے کے عام ہے
اس سے کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد پس اگر ہو لگر کیا ہے تو امام کے نزدیک نافذ ہے اور اگر جانکر
کیا ہے تو اوسمین امام سے دو روایتین ہین اور نزدیک صاحبین کے دونو صورتون مین نافذ نہین
چنانچہ علامہ شامی حاشیہ درمختار مین فرماتے ہین قضی فی مجتهد فیه ای ای مذهبه وفیه وقوله بخلاف
رائه متعلق بقضی وحاصل هذه المسئلة انه يشترط لصحة القضاء ان يكون موافقا لرائه اے لمذهبه
مجتهدا كان او مقلدا انتهى مختصرا اور استدراک صاحب بدائع کا جسکو علامہ شامی نے بعد اسکے
نقل کیا ہے حق ہین قاضی مجتہد کے ہو نہ مقلد کے پس کلام پچھلا علامہ شامی کا منافی ہماری مدعا کا
لا یخفی فافهم اور یہ بھی شبہہ نہ پڑے کہ یہ حکم مذکور قضا کا ہے یعنی قاضی کو خلاف مذہب اپنے حکم جاری
کرنا درست نہین اور اس روایت سے تو زیادہ اوسکا خلاف مذہب اپنے کے درست نہین
معلوم ہوتا اسلئے شبہہ نہ پڑے کہ حکم قضا اور افتا کا اور جمل لمنتہ کا ایک ہے کیا ان ہی
نہو کہ عدم جواز حکم قاضی کا بر خلاف مذہب اوسکے اس سبب سے ہے کہ اعلان پیدا کرتا ہے
قضا کو یعنی مثلا حنفی کو یہ امر کر دیتا ہے کہ مذہب حنفی پر حکم چھوڑ کر خلاف اسکے نہ کیجیو پس
یہ قاضی بہ نسبت اجرا حکم مذہب اپنے کے معزول ہوگا اور اسکے حکم کا قضی کا

برخلاف مذہب کے جو درمیان امام ابی حنیفہؒ اور صاحبین کے مختلف فیہ ہے اور اس زمانہ میں مفتی بہ ہے
قول صاحبین کا اس صورت میں ہے کہ سلطان قضائے قاضی کو مقید ساتھ ایک مذہب خاص کے
نکرے اور اگر سلطان نے قضائے قاضی کو ساتھ مذہب معین کے مقید کر دیا تو اس صورت میں بالاتفاق
خلاف حکم سلطان کے قاضی کو حکم کرنا درست نہیں علامہ شامی ان دونو مضمونکو شرنبلالی اور علامہ
قاسم اور ابن الغرس وغیرہ من المحققین سے نقل کرتے ہیں قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما
اذا لم یقید علیہ السلطان والقضاء بالصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولا عنہ
قلت وتقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان الحکم والفتوے
بما ہو مرجوح خلاف الاجماع وقال العلامۃ قاسم فی فتاواہ ولیس للقاضی المقلد ان یحکم
بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعدل عن الصحیح الا لقصد غیر جمیل ولو حکم لا ینفذ لان قضاءہ قضاء
بغیر الحق لان الحق ہو الصحیح وما وقع من ان القول الضعیف یتقوی بالقضاء المراد بہ قضاء المجتہد
کما بین فی موضعہ وقال ابن الغرس واما المقلد المحض فلا یقضی الا بما علیہ العمل والفتوے وقال
صاحب البحر فی بعض رسائلہ اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم الا بالصحیح المفتی بہ فی مذہبہ ولا تنفیذ
قضاءہ بالقول الضعیف ومثلہ ما قدمہ الشارح اول کتاب القاضی وقال وہو مختار الفتوی
کما بسطہ المصنف فی فتاواہ وغیرہ وکذا ما نقلہ بعد اسطر عن المنتقی انتہی اور بھی غنیہ مختار
میں مصرح ہے کہ قاضی اور مفتی دونو اسبات میں برابر ہیں کہ حکم کرنا اور فتوے دینا
برخلاف مذہب اپنے کے دونو کو درست نہیں کما قال وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انہ لا فرق
بین المفتی والقاضی الا ان المفتی مخبر عن الحکم والقاضی یلزم بہ وان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق
للاجماع انتہی اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اسطرح قاضی کو اور مفتی کو ساتھ قول مرجوح کے برخلاف
مفتی بہ مذہب اپنے کے حکم کرنا اور فتوی دینا درست نہیں اسطرح نزدیک محققین حنفیہ کے عمل کرنا بھی اس قول پر جائز
نہیں تصریح انکی یہ ہے وکذا العمل بہ لفسہ قال العلامۃ الشرنبلالی فی رسالتہ العقد الفرید فی جواز التقلید مقتضی مذہب
الشافعی کما قالہ السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء ودون العمل لنفسہ ومذہب الحنفیۃ
المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار مقیدا بالعامی الذی لا رای لہ یعرف بہ صحۃ الخصوص حیث قال لا یجوز للانسان العمل بالضعیف من الروایۃ فی

حق نفسہ نعم اذا کان لہ رای اما اذا کان عامیا فلم ارہ لکن مقتضی تقیید بذی الرای انہ لا یجوز المعاملۃ
ذلک قال فی خزانۃ الروایات العالم الذی یعرف معنی النصوص والاخبار وہو من اہل الدرایۃ
یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہب قلت لکن ہذا فی غیر موضع الضرورۃ فقد ذکر فی حیض البحر
فی مبحث الوان الدماء اقوالا ضعیفۃ ثم قال وفی المعراج عن فخر الائمۃ لو افتی مفت بشیء من
ہذہ الاقوال فی موضع الضرورۃ طلبا للتیسیر کان حسنا ولذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج
بعد فتور الشہوۃ لا یجب بہ الغسل ضعیف واجازوا العمل بہ للمسافر والضیف الذی خاف الریبۃ
کما سیاتی فی محلہ وذلک من موضع الضرورۃ انتہی محصل اسکا یہ ہے کہ نزدیک حنفیہ کے
روایات مرجوحہ پر عمل کرنا اور فتوے دینا اور قضا کرنا درست نہیں اور پیروی فی عمل النفس میں قید
لگائی ہے عامی کی یعنی وہ شخص کہ جو معانی نصوص اور اخبار کو نہیں پہچانتا اور بلکہ کسی قسم کے
اجتہاد کا نہیں رکھتا اسکے لئے یہ حکم ہے اور جو شخص فی الجملہ صاحب درایۃ ہو اوسکو ترجیح دینا
اور اختیار کرنا روایات مرجوحہ کا جایز ہے اسواسطے کہ وہ شخص فی الجملہ اجتہاد رکھتا ہے پس اگر
مذہب کی روایات مرجوحہ کو یا دوسرے مذہب کی روایت کو کہ وہ بھی بہ نسبت مذہب
اسکے کے یا مرجوح ہے یا غلط ساتھ ملاحظہ قوت دلیل کے ترجیح دیوے تو جائز ہے پس خوب
واضح ہوا اس کلام سے کہ جو علامہ شامی نے بعد اس کلام کے فرمایا ہے تحصیل ما ذکرنا انہ لیس علی الانسان
التزام مذہب معین وانہ یجوز لہ العمل بما یخالف ما علیہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیر امامہ مستجمعا شروطہ ویعمل
بامرین متضادین فی حادثتین لا تعلق لواحدۃ منہما بالاخری ولیس لہ ابطال عین فعلہ بتقلید امام
آخر لان امضاء الفعل کامضاء القاضی لا ینقض انتہی۔ جو دلالت کرتا ہے اوپر جواز تقلید امام
آخر کے خاص یہ ہے ساتھ عالم صاحب درایۃ کے یعنی واسطے مجتہد فی الجملہ کے یا محمول ہے حالت ضرورت
پر تطبیقا بین الروایتین چنانچہ کلام آیندہ شامی کا جو جواز تقلید بعد العمل میں شرنبلالی سے نقل کیا ہے
اسپر دلالت واضحہ رکھتا ہے وقال ایضا ان لہ التقلید بعد العمل کما اذا صلی ظانا صحتہا علی مذہبہ ثم تبین
بطلانہا فی مذہبہ وصحتہا علی مذہب غیرہ فلہ تقلیدہ ویجزیہ تلک الصلوۃ علی ما قال فی البزازیۃ
انہ روی عن ابی یوسف انہ صلی الجمعۃ مقتسلا من الحمام ثم اخبر کفارۃ تیمۃ فی بیت الحمام فقال ناخذ بقول
اخواننا من اہل المدینۃ اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا انتہی اور وجہ دلالت کی یہ ہے کہ اس قول میں تقلید

مذہب غیر کا مجتہد ہی یعنی امام ابو یوسف اور بھی جب نماز کا وقت پڑ چکی تو ارباب جماعت متفرق ہو گئے اب
اصلاح اس نماز کی موافق مذہب حنیفہ کی بہت دشوار ہی پس ضرورت بھی متحقق ہی اسی جہت سے اب
مواقع میں سجدہ سہو ساقط ہی اسلئے کہ مجمع کثیر میں مثل جمعہ اور عیدین کے اصلاح نماز کیساتھ سجدہ سہو کے
نہیں ہو سکتی کما لا یخفی علی الماہر تو بجہت اس ضرورت کے امام ابی یوسف ذی کہ مجتہد ہی تقلید مجتہدین
مدینہ فرمائی اب منصفین عقلا پر جو ادنی بوی تدین رکھتے ہیں خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علما جو مولف معیار
نے بیچ عدم وجوب تقلید مجتہد معین کے نقل کیا ہی محمول ہی حق مجتہد میں یا حالت ضرورت پر یا عدم وجوب
بالذات پر چنانچہ تصریح اوسکی خود کلام ابن الہمام صاحب بحر اور علامہ قاسم وغیرہ من المحققین سے
نقل کر دی گئی اور عنقریب تائید اوسکی ساتھ قول بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم وغیرہما
سے کیجائیگی لیکن مولف معیار یا تعصب یا قلت تدبر سے بدون التفات کی طرف تطبیق روایات کی حکم وجوب
کو علی الاطلاق نفی کر کے بیعلموں کو مغلطہ میں ڈالتا ہی اور تقلید علی التعین کو کہیں شرک اور کہیں حرام قرار دیتا
ہی اور اگرچہ اقوال سابقہ ہماری ساتھ ادنی التفات کیواسطے دفع اقوال آئندہ مولف معیار کے
جو بزعم اپنے واسطے نفی حکم وجوب تقلید معین کی لکھی ہیں کافی ہیں لیکن بجہت بعض نکات مفیدہ و فوائد
لطیفہ کی کچھ اور بھی چھیڑ چھاڑ کیجاتی ہی تو سنو کہ یہ جو شرح ابن حاجب سے نقل کیا ہی لا یرجع بعد تقلید مجتہد
قلد اتفاقا و فی حکم آخر المختار جوازہ لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فالقول بوجوب
الرجوع الی من قلد اولا فی مسئلۃ یکون مقیدا للنص وہو بجری مجری النسخ علی ما تقرر فی الاصول ہی یعنی جب مقلد
بدلسی مجتہد کی نہیں کی تو اسمیں اختیار ہی جس امام کی چاہی تقلید کرے بجہت اطلاق قول اللہ تعالی فاسئلوا
اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کہ اسمیں تعیین کسیکی تقلید کی نہیں پس قول وجوب تقلید اوس مجتہد کا جسکی پہلے
تقلید کی ہی مقید کرونگا نص مطلقہ کو کہ یہ جائز نہیں اسلئے کہ یہ نسخ ہی انتہی محصل ترجمہ تمکو مضرت نہیں پہنچا
اسلئے کہ حکم وجوب تعیین تقلید میں جو بسبب عارض کی کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین میں جو بالذات مع
قطع النظر عن عروض العوارض ہی اور نص مذکور اوسپر دال ہی منافات نہیں پس نص مذکور جو دال تھی اوپر
اطلاق کی بالذات بحال خود باقی رہی اور ثانیا یہ کہ ہمنے اس محل پر وجوب تعیین تقلید میں بعد الالتزام کلام
کیا ہی اور پس وجوب اوسکی آیہ اوفوا بالعہد گزاری ہی پس یہی آیہ مقید کرے گی نص مطلق مذکور کو
اور نسخ آیہ بالآیہ بلا اشکال جائز ہی اور ثالثا یہ کہ مولف سے آیہ فاسئلوا اہل الذکر کو بیشتر مقید مان چکا ہے

ساتھہ اہل ذکر حق کے ساتھہ آیات متعددہ کے پس مطلق نرہی پس بعد ہوجانے تقیید کے ایک تیسرا
آیات کے اور تقیدین ساتھ اخبار احاد اور قیاس وغیرہ کے بھی اوسمین جائز ہوگئین کما لا یخفی علی
مہرہ الاصول رابعاً یہ کہ مولف کا مذہب تو یہ ہے کہ اخبار احاد سے بھی ایات کو مخصوص اور مقید کرلینا
ہے کما سیجی فی آخر کتابہ ہذا پس تقیید اوسکی بنا بر تسلیم مولف کی حدیث اتبعوا السواد الاعظم
کی ہوجائیگی ہذا وقد سلف منا جواب ما یلقی من کلامہ اور یہ کلام شرنبلالی کا فیصل مما ذکرنا
انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین مثل کلام سابق کے ہمپر حجت نہین اس لئے کہ اگر مراد یہ
کہ بالذات انسان پر التزام مذہب معین واجب نہین تو مسلم ہے اور ہمارے منافی نہین اسواسطے
کہ ہم بعوارض واجب کہتے ہین اور اگر یہ مراد ہے کہ بعوارض بھی واجب نہین تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے کما
اور یہ جو کلام علامہ شامی سے مولف معیار نقل کرتا ہے کہ تعیین مذہب معین انسان پر لازم نہین
اور وہ عبارت شامی کی جو منافی تھی مدعا اس کے کے حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہے حال اسکا سنو
درمختار مین فتاوائے سراجیہ سے نقل کیا ہے حنفی اگر تحول الی مذہب الشافعی لغیر غرض یعنی اگر شخص
حنفی تھا مثلاً اوس نے طرف مذہب شافعی کے مثلاً انتقال کیا تو اوسکو تعزیر کرنا چاہئے اس کلام سے
یہ توہم پیدا ہوا کہ شاید مذہب امام شافعی کو فقہائے حنفیہ نے کچھہ برا سمجھا کہ اوس کے اختیار کرنیکے
تعزیری جاری کیا اور حال یہ ہے کہ جتنے مذاہب ائمہ مجتہدین کے ہین سب حق ہین اور اختیار کرنیوالے
اوس کے مہتدی اور ناجی ہین تو واسطے دفع اس توہم کے علامہ محمد امین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین
کہ چھوڑنا مذہب حنفی کا اور اختیار کرنا مذہب شافعی کا مثلاً دو حال سے خالی نہین یا اسطور ہے کہ چھوڑنیوالا
مذہب حنفی کا صاحب فہم و درایت یعنی فی الجملہ قوت اجتہاد رکھتا ہے اور اوس نے اپنی قوت
اجتہادی صرف کرکے کسی مسئلہ مین ضعف دلیل امام اپنے کا دیکھا اور قوت دلیل امام شافعی کی پہچانی اس
سبب سے مذہب حنفی چھوڑکر شافعی کی پہچانی اس سبب سے مذہب حنفی چھوڑکر شافعی کا مذہب اختیار کیا
تو اسپر کچھہ ملامت نہین اس لئے کہ مذاہب سب ائمہ کے لایق اتباع ہین اور شخص منتقل لایق ہے
ترجیح ادلہ اور معرفت قوت و ضعف کے پس رجوع اسکا واسطے اتباع حق کے ہے ساتھہ قوت اجتہاد
کے جو شرع مین بشرائط معتبر ہے یا چھوڑنا مذہب حنفی کا بغیر معرفت قوت و ضعف ادلہ کے باعث ہونے
قوت اجتہاد کے ہوگا تو یہ چھوڑنا نہین ہے مگر واسطے اتباع ہوا اور غرض نفسانی دنیوی کے تو بہت ظاہر ہے کہ اسنے مذہب

حنفی کو ایسا خفیف سمجھا کہ کہ ملعبہ اپنی ہوا کا بنایا اور اس کے اس فعل سے علامت اہانت مذہب امام
و امام پیدا ہوئی اور چھوڑنے مذہب کو علامہ شامی نے انہین دو احتمالون مین دائر کیا ہی ایک حصول معرفت دلیل دو
ہوائے نفسانی اور غرض دنیوی اور وہ کلام اکابر کا مثل ابن الہمام اور ابن حجر حاج وغیرہ کی جو استنباط ذات
صریحہ کرتا ہی کہ چھوڑنا ایک مذہب کا اور اختیار کرنا دوسرے مذہب کا جائز ہی اور اعادہ الی تقلید مجتہد معین بھی
انہین کی نقل کرکے محمول کیا ہی حق عارف ادلہ مین جو قسم اول ترک مذہب [illegible] ہی اور وہ عبارتین جو ہم نے
ترک مذہب اپنے کی اور اختیار کرنے مذہب آخر کے مثل عبارت [illegible] وارد ہین اونکو محمول کیا ہی
حال تارک پر بہت غرض نفسانی کی اور [illegible] کے ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور وہ کلام ابن امام وغیرہ کا
کہ اللہ تعالے نے تقلید کسی مجتہد معین کی [illegible] اسکا جواب یہ ہی یا بنظور کرکے صحیح ہی کہ تقلید معین بالذات
لازم نہین مگر بواسطہ عوارض کے لازم ہو جاتی ہی پس یہ جو کلام فقہا سے لزوم تقلید معین مفہوم ہی کہ بہت
[illegible] ہی کہ ترک تقلید مذہب ملتزم مین بلا دلیل شرعی کے علامت ہے استخفاف مذہب کی اور جو
[illegible] کا ساتھ مذاہب مجتہدین کے اب منصف [illegible] کو چاہی کہ بعد عبارت شامی جسکو ہم نقل
کرتے ہین دیکھین اور ملاحظہ کرین کہ مضمون مذکور اس سے کیسا بوضاحت سمجھا جاتا ہی اور یہی حاصل ہی
اجوبہ سابقہ ہمارے کا اور یہ بات بھی یاد رکھین کہ یہ جو علامہ شامی نے کہا ہی کہ جسکو معرفت ادلہ ہو یعنی فی الجملہ
مجتہد ہو تو اسکو چھوڑنا مذہب اپنے کا ان مسائل مین جنکے ادلہ کا ضعف پہچان لیا ہی جائز ہی حکم ہی زمانہ
سابق کا نہ اس زمانہ کا ورنہ ابن الہمام یہ کاہر کو فرماتے تعمیم کرکے حق مجتہد اور مقلدین والوجہ فی ہذا
الفتوے علی قولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوے باطل لا لقصد جمیل انتہی کما مر عضدا ایضا
کلام الشامی ہذا قال فی الدر المختار حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی لغرض انتہی ای اذا کان ارتحالہ لا لغرض
محمود شرعا لما فی التاتارخانیۃ حکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث
ابنتہ فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبہ فیقرء خلف الامام ویرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو
ذلک فاجابہ وزوجہ فقال الشیخ بعد ما افترق راسہ النکاح جائز ولکن اخاف علیہ ان یذہب ایمانہ
وقت النزع لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ وترکہ لاجل جیفۃ منتنۃ ورأی رجلا یری من مذہبہ
باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من عرض الدنیا وشہوتہا
فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بمذہبہ ومذہبہ انتہی ملخصا

وفیہا عن الفتاوی النسفیۃ التبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر واولی قال وہذہ الکلمۃ اقرب الی الالفۃ
وفی آخر التحریر للمحقق ابن الہمام لا یرجع المقلد فیما قلد فیہ التفاقا الخ ثم قال وانما اطلنا فی ذلک لئلا یغتر
بعض الجہلۃ بما یقع فی الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی تنقیص الائمۃ المجتہدین
فان العلماء حاشاہم اللہ تعالی ان یریدوا الا الارادۃ بمذہب الشافعی او غیرہ بل یطلقون تلک العبارات
بالمنع من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالی بہم وامتنا علی
حبہم آمین یدل لذلک ما فی البقیۃ رامزا لبعض کتب المذہب لیس للعامی ان یتحول من مذہب الی
مذہب ویستوی فیہ الحنفی والشافعی انتہی مؤلف معیار نے تاتارخانی اور روایت اخیرہ فتوی
جو ظاہر الدلالت رکھتی تھے اوپر منع ترک تقلید کیواسطے غیر مجتہد کے اور اگر باقی کو نقل کیا اور نسبت
قول عدم وجوب تقلید معین کیطرف علامہ شامی کے کردی محل غور ہے کہ یہ امر تو عوام مومنین
بھی مستشنع ہی چہ جائے آنکہ علما ایسا پیشہ اختیار کرین اور جہال کو مغلطہ مین ڈالین اگر کہا جائے
کہ کلام علامہ شامی اسبات پر دال ہے کہ منع کرنا فقہا کا ترک تقلید مجتہد معین سے معلل ہی ساتھ
خوف استخفاف اور تلاعب کے پس جس کسیکو استخفاف ساتھ مجتہدین کی اور تلاعب ساتھ مذاہب
ائمہ دین کے نہو تو اوسکو ترک کرنا اپنے مذہب کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا درست ہوگا تو ہم
جواب دینگے کہ ترک کرنیوالا اپنے مذہب کا اگر صاحب رائے و اجتہاد ہی تو اوسکو باعتبار اصل کی اور بالذات
بسبب ظہور ضعف ادلہ مذہب کے انتقال طرف مذہب آخر کی درست تہا مگر بسبب غلبۂ ہوی کی اور
نفسوس کی اس زمانہ مین مطلقاً خواہ مقلد ہو یا مجتہد ترک کرنا مذہب اپنے کا جایز نہین اسلئے کہ ابن الہمام
جو مصنف ہین تحریر کی اونہین کی کلام سے اس محل مین علامہ شامی نے اور جابجا مؤلف معیار نے اور شارح
تحریر نے جواز انتقال نقل کیا ہی وہی ابن الہمام فتح القدیر مین تصریح فرماتے ہین حق قاضی مین
خواہ مقلد ہو یا مجتہد کہ اس زمانہ مین یعنی زمانہ ابن الہمام مین کہ ہمارے زمانہ کی بہ نسبت وہ زمانہ بہت اچہا تہا
کہ اوسکو چہوڑنا مذہب اپنے کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا جائز نہین کما مر تصریح کلام سے قبیل ہذا
فتذکر اور اسی طور پر تائیدین اس مدعائے ابن الہمام کے کلام اون لوگون سے کہ مؤلف
معیار جواز انتقال انہین سے نقل کرتا ہے مثل شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری اور بحر العلوم
اور عارف شعرانی اور حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم

کے عنقریب معرض بیان مین آئی ہین اور ثانیاً یہ کہ حکم منع ترک تقلید کو معلل کیا تہا ساتہ خوف تلاعب
کے پس حکم دینا جواز انتقال کا خواہ اوسی شخص کو کہ جو متلاعب نہین ہی خوف تلاعب سے خالی نہین
یعنی جب یہ حکم جواز انتقال دیا جائیگا تو ہر جاہل دعوی عدم اختلاف و تلاعب کرکے مذہب اپنا چہوڑنے
لگیگا اور مذاہب مجتہدین ملعبہ جہال بنجائینگی پس اسکی ایسی مثال ہی کہ قیام جواز کان صلوۃ مین سے ہی
کشتی کی سوار ہونیوالے سے باحتمال دوران سر کے کہ بیشتر کشتی نشینونکو ہوا کرتا ہی ساقط کردیا
اگر کوئی شخص کشتی نشین ایسا ہو کہ اوسکا سر دوران نکرے تو جب بہی قیام اوس سے ساقط ہی اسلئے کہ علت
سقوط قیام کی نفس دوران سر نتہا بلکہ احتمال غالب دوران راس پر ترتیب حکم مذکور کیا گیا تہا اور وہ
احتمال بجہت موجودہ ہونے سبب کے یعنی سواری کشتی کی موجود ہی۔ کما ہو ظاہر علی واقف لفقہ
والاصول اور کلام ابی المعانی سندی جسکو مؤلف معیار نے طوالع سے نقل کیا ہی اوسمین سوا قول ابن الہمام
کے جو مذکور ہے تحریر فتح القدیر مین اور کوئی امر علیحدہ نہین اور بہی کلام عضد الدین شافعی اور شرح
عز الدین بن عبد السلام اور شرح تحریر جسکو مؤلف معیار بار بار کہین پارہ پارہ کرکے روایات علیحدہ
قرار دیتا ہی اور کہین ضمن اقوال ناقلین مین داخل کرکے مجموع کو ایک روایت بناتا ہی اور حقا پر
تبحر اور کثرت روایت دانی جتاتا ہی سبکا جواب متوفی پہلے ہو چکا ہی اور اسطرح کلام ابن حزم اور
بحر العلوم بیشتر یا بلا رد و مقبول مردود یا بر تاویل مقبول محمول کیا گیا ہی مین شارح نے تنبیہ کر دیا ہی
نیز یہ کہ کلام ابن حزم حق مین ایسے مقلد کے ہی کہ ایک امام کے قول کی سوا کسی مجتہد کا قول
کبہی نہ مانے خواہ بضرورت خواہ بغیر اوسکی بلکہ قرآن شریف اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
کو بہی تو طرف قول امام اپنے کے تاویل کرکے پہیرے اور نماز اور قبول کرے اور یہ امر ہمکو کب مضر ہے
ہم ایسی تقلید کو خود شرک اور حرام کہتے ہین اور مقلدین حنیفہ نعوذ باللہ منہا ایسے کہان ہین کہ
اونپر کلام مذکور حجت بنے کما مر اور یہ جو مؤلف معیار نے نقل کیا کہ عامی کیلئے کوئی مذہب
نہین یہ قول ہی کسی قائل مجہول کا جسکو شارح تحریر سے مؤلف نے قیل کہکر نقل کیا ہی اور ہمنے ضمن
جواب شارح تحریر مین تفصیل اسکو رد کردیا ہے اور شامی نے بہی شارح تحریر سے اور فاضل قدری
نے بہی وہین سے اس قول کو لیا ہے اور تینون روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی التسلیم معنے اسکے یہ ہین
کہ عامی کے لئے خود اپنا مذہب نہین ہے بلکہ مذہب اوسکا متابعت امام اپنے کے ہے

اور فرقہ ثانیہ جنکو دون
مین حلال کیا ہے ایک ہی
مجتہد کی تقلید کرنے اور
اس قول کو مستند کرتے ہین
طرف علامہ ابن امیر حاج
کے

یہ دونو قول
حاشیہ صفحہ
آیندہ مین آتی
ہین

چنانچہ یہ تصریح شامی وغیرہ مذہبہ مذہب فقیہ الخ اسپر دال ہے پس نفی کرنا مذہب کی عامی سے علی
الاطلاق سکم کس شرع کا ہے اور اسپر کتاب وسنت اور قیاس اور اجماع امت سے کوئی برہان
نہین تو ایسا کلام بلا دلیل قابل مجہول سے کیونکر مقبول ہو دیکھو اصطلاح فقہا مین جو کوئی تین مسئلہ
بھی اپنے مذہب امام کے جانتا ہو تو اوس کو فقیہ کہتے ہین کما قال فی الدر المختار وعند الفقہاء
حفظ الفروع واقلہا ثلاث انتہی اور علامہ شامی بحر الرائق اور منتقی سے نقل کرتے ہین قال فی البحر
فالحاصل ان الفقہ فی الاصول علم الاحکام من دلائلہا کما تقدم فلیس الفقیہ الا المجتہد عندہم واطلاقہ
علی المقلد اما لفظ للمسائل مجاز وہو حقیقۃ فی عرف الفقہاء بدلیل انصراف الوقف والوصیۃ للفقہاء
الیہم واقلہ ثلاثۃ احکام کما فی المنتقی انتہی اور ظاہر ہے کہ تین مسئلہ مذہب کے ہر عامی جانتا ہے
پس نزدیک فقہا کے وہ فقیہ ہے اور بڑے تعجب کی بات ہے کہ اوس کے لئے کوئی مذہب نہین
ہے بے مذہب کے فقیہ کیسے بنگیا پھر اوسکو بھی تسلیم کرکے کہتے ہین کہ ایسا عامی کہ جسکے لئے بقول
مولف کے کوئی مذہب نہین ہے وہ ہے کہ نہ اوسکو اپنے امام کی احکام فروع معلوم ہون اور نہ اوسکو
کسی قسم کی قوت اجتہادی ہو چنانچہ مولف نے شارح تحریر سے اسیطرح نقل کیا ہے حیث قال بل قیل الصحیح
للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن قرء کتابا فی الفروع المذہب
وعرف فتاوی امامہ واقوالہ انتہی پس سوا اوس عامی کے جسکو احکام امام اپنے کے معلوم نہین ہین چھ
قسمین مسلمانون کی ہین ایک تو عارف اور واقف روایات امام کے ساتھ پر معنی اوسکے کتب فقہ
کے دوسرے وہ کہ باوجود معرفت مسائل کے روایۃ قویہ اور ضعیفہ کو بھی پہچانتا ہو تیسرے وہ کہ باوجود
بعض روایات کو بعض آخر پر ترجیح دیسکتا ہو چوتھے وہ کہ باوصف اسکی تفصیل اقوال مجملہ کی اور تعیین
معانی روایات مبہمہ کے کرسکتا ہو پانچوین وہ کہ استنباط احکام غیر منصوصہ امام کا ساتھ قیاس کرنیکے
اوپر احکام منصوصہ کی موافق قواعد موضوعہ امام کی کرسکتا ہو چھٹی قسم وہ کہ استخراج احکام جدیدہ کا مخالف
امام اپنے کے بمراعات قواعد امام کرسکے چنانچہ یہ مضمون ابن کمال پاشا سے علامہ شامی نے نقل کیا ہے اور ہمنے
پیشتر ذکر کردیا اور متبحر فی المذاہب جسکے واسطے شاہ ولی اللہ صاحب نے جواز ترک تقلید معین کا حکم کیا ہے
وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو پہچاننے والا ہو عربیت کا اور طریقون کلام کا واقف ہو طریق ترجیح سے متفطن ہو معانی کلام
مجتہدین کا اکثر جگہہ مخفی نہ ہے اسپر تقلید اس مطلق کی جسکو مجتہدین نے ظاہر مین مطلق بولا ہے اور مراد اس سے مقید ہے

اور اطلاق اس مقید کا جسکو ظاہر مین مقید بولا ہے اور مراد اس سے مطلق ہی اور یہی حافظ ہو کتب
مذہب اپنے کا چنانچہ شاہ صاحب موصوف عقد الجید مین بحر الرائق سے نقل فرماتے ہین المتبحر فی المذہب
ہو الحافظ لکتب مذہبہ من شرطہ ان یکون صحیح الفہم عارفا بالعربیۃ واسالیب الکلام ومراتب الترجیح
متفطنا لمعانی کلامہم لا یخفی علیہ غالبا تقیید ما یکون مطلقا فی الظاہر والمراد منہ المقید واطلاق ما یکون
مقیدا فی الظاہر والمراد منہ المطلق انتہی پس یہ تعریف متبحر فی المذہب کی صادق آتی ہے قسم ثالث
پر کہ وہ مجتہدین مرجحین ہین اور قسم رابع پر کہ وہ مجتہدین ارباب تخریج ہین اور چار قسمین اول وثانی
اور خامس اور سادس اس شئے خارج ہین کما لا یخفی پس یہ جو مولف نے کہا کہ عامی کے لئے
تو کوئی مذہب نہین اوسکی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماء وقت سے سوال کرے جیسا کہ ساتوین
روایت سید بادشاہ کی اور گیارہوین اخون قندہاری کی اور پندرہوین محقق شامی کی اسپر دال ہے
تو مذہب اختیار کرنا اونکے نزدیک علما ہی کی شان ہے جو مسائل فروع واصول امام ہے
سے واقف ہین سو اوس کے حقمین عقد الجید مین فرماتے ہین اذا اراد ہذا المتبحر ان یعمل فی مسئلۃ الخ
کیسا کلام منضبط و ربط وغیر مفید مدعا سے خصم ہے اس لئے کہ اول تو یہ امر واضح ہوگا کہ یہ قول کہ عامی
لے گئے کوئی مذہب نہین قائل اسکا کوئی شخص مجہول ہے اور اسپر کوئی حجت شرعیہ اور برہان عقلی قائم
نہین ہے اس قول کو شارح تحریر نے واسطے تائید زعم اپنے کے بل قیل کہکے نقل کیا ہی اور اخون
قندہاری اور محقق شامی نے وہین سے اخذ کیا ہی پس ہین روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی
تقدیر تسلیم الصحۃ محمول ہے اوپر نہونے مذہب کے بالذات وبالاستقلال اور ثانیا یہ کہ مولف نے کلام شاہ
ولی اللہ مرحوم سے یہ بات نکالی کہ عامی کے لئے تو مذہب نہین اگر مذہب ہے تو واسطے علما کی سو اونکے
حق مین شاہ ولی اللہ صاحب یہ فرماتے ہین کہ اوسکی تقلید مذہب معین لازم نہین اور کلام شاہ صاحب
موصوف واقع ہے بیچ حق متبحر فی المذہب کے حق مطلق علما کے پس یہ سمجھنا مولف کا کہ سوا عامی کے
علما ہین اور وہ نہین ہین مگر متبحر فی المذہب غلط محض ہے اسواسطے کہ سوا عامی کے چھ قسمین ہین مجتہد
مستقل کے اور ایک ہی مجتہد مستقل جو ان چھ قسمین مذکور نہین تو یہ سات قسمین ہوئین اور متبحر فی المذہب
دو پر صادق ہے انہین سے پس سب علما کے لئے حکم تقلید مذہب معین کی نفی کرنا کسطرح صحیح ہوگا
اور ثالثا یہ کہ کلام شاہ صاحب موصوف کے معنی یہ ہین کہ باعتبار اصل کے اور بالذات واسطے متبحر فی المذہب کی تقلید مذہب معین کی

واجب نہیں اور وقت عروض حوادث کی تقلید معین ہی واجب ہے چنانچہ تصریح انکی قول ابن الہمام سے
واسطے مطلق علما کے اور عوام کے سوا مجتہد مستقل کے گزر چکا اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی خود مصرح فرمایا ہے
کہ مائۃ اولی اور ثانیہ میں حاجت تقلید معین نہیں اور بعد مائتین کی تقلید معین ہی واجب ہے چنانچہ
رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں اور واو تحقیق دیتے ہیں اعلم ان الناس کانوا فی
الامۃ الاولی والثانیۃ غیر مجتمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ قال ابو طالب المکی فی قوت القلوب
ان الکتب والمجموعات محدثۃ والقول بمقامات الناس والفتیا بمذہب الواحد من الناس واتخاذ قولہ
والحکایۃ لہ فی کل شیء والثقۃ علی مذہبہ لم یکن الناس قدیما علی ذلک فی القرنین الاول والثانی انتہی
بل کان الناس علی درجتین العلماء والعامۃ وکان من خبر العامۃ انہم کانوا فی المسائل الاجماعیۃ التی لا اختلاف
فیہا بین المسلمین او بین جمہور المجتہدین لا یقلدون الا صاحب الشرع وکانوا یتعلمون صفۃ الوضوء والغسل
واحکام الصلوۃ والزکوۃ ونحو ذلک من آبائہم او معلمی بلادہم فیمشون علی ذلک واذا وقعت لہم نادرۃ
استفتوا فیہا ای مفت وجدوا من غیر تعیین مذہب قال ابن الہمام فی آخر التحریر کانوا یستفتون مرۃ
واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا انتہی واما العلماء فکانوا علی مرتبتین منہم من امعن فی تتبع الکتاب
والسنۃ والآثار حتی حصل لہ بالقوۃ القریبۃ من الفعل ملکۃ ان ینتصب بالفتیا فی الناس یجیبہم فی الوقائع
غالبا بحیث یکون جوابہ اکثر من ما یتوقف فیہ ویخص باسم المجتہد وہذا الاستعداد تارۃ یحصل
باستفراغ الجہد فی جمیع الروایات فانہ ورد کثیر من الاحکام فی الاحادیث وکثیر منہا فی آثار الصحابۃ
والتابعین وتبع التابعین مع ما لا ینفک عنہ العاقل العارف باللغۃ من معرفۃ مواقع الکلام وصاحب
بالآثار من معرفۃ طرق الجمع بین المختلفات وترتیب الدلائل ونحو ذلک کحال الامامین القدوتین احمد
بن حنبل واسحاق بن راہویہ وتارۃ باحکام التخریج وضبط الاصول المرویۃ فی کل باب باب عن مشائخ
الفقہ من الضوابط والقواعد مع جملۃ صالحۃ من السنن والآثار کحال الامامین القدوتین ابی یوسف ومحمد
بن الحسن ومنہم من حصل لہ معرفۃ القرآن والسنن ما یتمکن من معرفۃ رؤس الفقہ وامہات المسائل
باولتہا التفصیلیۃ وحصل لہ غالب الرأی ببعض المسائل الاخری من اولتہا وتوقف فی بعضہا
واحتاج فی ذلک الی مشاورۃ العلماء لانہ لم یتکامل لہ الادوات کما یتکامل للمجتہد المطلق فہو
مجتہد فی البعض غیر مجتہد فی البعض وقد تواتر عن الصحابۃ والتابعین

انهم كانوا اذا بلغهم الحديث يعملون به من غير ان يلاحظوا شرطا وبعد المائتين ظهر فيهم التعصب للمجتهد
باعيانهم وقل من كان لا يعتمد على مذهب مجتهد بعينه وكان هذا هو الواجب في ذلك الزمان انتهى
بقدر الحاجة - اب اس کلام سے بوضاحت تمام ظاہر ہوئی یہ بات کہ قول منقول ابن الہمام اور
شراح کلام اونکے کا محمول ہے احوال مائۃ اولے اور ثانیہ پر کہ اسوقت مین تقلید شخص معین
واجب نتھی اور بھی کھلگیا یہ امر کہ جسجگہہ شاہ صاحب ممنوع تقلید شخص معین کو واجب نہین تو وہ
کلام محمول ہے اوپر احوال عوام الناس مائۃ اولے اور ثانیہ کے نہ مجتہدین کے اور بعد مائتین کے
تقلید مجتہد معین واجب ہے علی الاطلاق عالم ہو مقلد یا غیر عالم اور بھی کلام شاہ صاحب موصوف
سے ظاہر ہوئے یہ بات کہ جس کسی نے یہ کہا ہے کہ عامی پر تقلید مجتہد معین واجب نہین علی التسلیم
محمول ہے حق اس عامی مین جو منتسب طرف کسی مذہب کے نہو اور جو منتسب ہو طرف کسی مذہب
معین کے تو اوسپر نزدیک فقہا کے واجب ہی تقلید اس مذہب معین کی اور مخالفت اوسکی
درست نہین اور اوس کے حق مین اگر کسی نے جواز مخالفت کا قول کیا ہی تو وہ موافق ہے مذہب
بعض اہل اصول کے نہ فقہا کے اور نہ جمیع اہل اصول کے چنانچہ آخر عقد الجید مین بعد ذکر کرنے
مذاہب اور اقوال کے فرماتے ہین اور ختم کتاب اسی پر کرتے ہین والمرجح عند الفقہاء ان العامی
المنتسب الی مذہب لا یجوز له مخالفته ولو لم یکن منتسبا الی مذہب فہل یجوز ان یتخیر ویتقلد ای
مذہب شاء فیہ خلاف مبنی علی انہ ہل یلزمہ التقلید بمذہب معین ام لا فیہ وجہان قال النووی
والذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزم بل یستفتی من شاء ومن اتفق لکن من غیر تلقط الرخص انتہی اور
جب مذہب فقہا کا واسطے منتسب الی المذہب کے وجوب تعیین تقلید ثابت ہوا اور یہ
واضح ہے کہ لایق اتباع وعمل فقہا ہین تو اب اقوال بعض اہل اصول کے جو نافی ہین وجوب کے
کیونکر لایق اتباع وعمل ہونگے معہذا تطبیق درمیان کلامین فقہا اور اصولیین کے علی اتم تفصیل کردی
گئی اور سوا اوس کے ہر طرح جواب دیدیے گئے فلیتذکر فالحمد للہ سبحانہ علی ذلک وعلی جمیع نعمائہ
والثانی اور وہ جو کلام منسوب طرف مولوی اسمٰعیل مرحوم کے نقل کیا ہے اور اوسمین نماز معکوس اور
عدم وجوب تقلید معین اور نہ قیاس اعمال کو واسطے اوسکی اور تحدید ذکر وغیرہ کو ساتھ اوضاع مخصوصہ کے بدعت قرار
دیا ہی اور مقتضائے کلام اس قائل کا یہ ہے کہ بدعت سیئہ ہی اسواسطے کہ وہ قائل بدعت کو منحصر سیئہ مین

سمجھتا ہے اور ضلالت ہی جانتا ہے تو باآنکہ یہ بات مستند طرف کسی کتاب معتبر دین کے اور
طرف کلام کسی امام کے ائمہ معتبرین مین سے نہین پس کلام بے سند و دلیل قابل التفات و قبول نہین
ہے اور دعوے مستنبط اور مدلل ہونے کا اس کے جو مولف معیار نے کیا ہے تعبیر ذکر کرنے ادلہ
کے کیسی پذیرا ہو ہم کہتے ہین کہ صلوٰۃ معکوس وغیرہ اعمال مشائخ کو اور تقلید معین وغیرہ کو کہ بمنزلہ ایک حکم اجماعی
کے ہے نزدیک محققین کے بدعت ضلالت کہنا سراسر غلط اور مخالف ہی جمہور علماء عظام اور اولیاء کرام کے
اسواسطے کہ کوئی کلیہ یا جزئیہ احکام دین کا اس کے مخالف موجود نہین اور ریاضت اور مجاہدہ نفس کا اور ضبط احکام
شرع کا جس طرح سے حاصل ہو محمود و احسن ہے بالاتفاق جبتک کہ مخالف سنت نہ پڑے اور اعمال مذکورہ
کلیات دین مین داخل ہین غایت یہ ہی کہ جزئیات اس سے ساکت ہین نہ مخالف چنانچہ احوال امام ابی حنیفہ
مین جو یہ منقول ہے کہ درمیان بیت اللہ شریف کے ایک پانون پر تمام شب قیام کیا تھا اور دوسرے
پانونکو زمین سے اوٹھا کر پانو پر رکھ لیا تھا اس کو علامہ شامی غرض حسن پر محمول کرکے جائز کہتے ہین اور نفی
کراہت کرتے ہین تصریح اونکی یہ ہی قد یقال للامام رضی اللہ تعالے عنہ مقصد حسن فی ذلک نفی الکراہۃ عنہ
کما قالوا یکرہ ان یصلی الرجل حاسرا عن راسہ لکن اذا قصد التذلل فلا کراہۃ ثم رایت بعض الفضلاء اجاب
بذلک فقال انما فعل ذلک مجاہدۃ لنفسہ ولیس ببعید ان یکون غرض مجاہدۃ النفس بذلک ممن لم یخل منہ خشوع
مانعا للکراہۃ انتہی پس جب برہنہ سر نماز پڑھنا اور ایک پانون پر قیام کرکے نماز ادا کرنا مکروہ ہی اور باوصف
اس کے واسطے اظہار تذلل اور غرض مجاہدہ نفس کے جائز ہے بلا کراہت تو صلوٰۃ معکوس وغیرہ کو تو کسینے فقہائے
معتبرین مین سے مکروہ بھی نہین کہا اگر کہا ہوتا تو جب بھی غرض مذکور سے جائز ہو جاتی پس عمل کرنا اوسپر
کیونکر بدعت ضلالت ہوگا اگر بدعت حسنہ کہ وہ منقسم ہی طرف واجب اور مندوب اور مباح کے کہو اور
کسی قسم مین اقسام ثلثہ سے داخل کرو تو ہو سکتا ہی و قد مر نقلہ فی اوائل الکتاب من کلام المجتہدین والعلماء
الصالحین اسیطرح حال ہے وجوب تقلید معین کا کہ اوسکی بدعت سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل
نہین ہے ہمنے کچھ ادلہ وجوب تو پیشتر ذکر کئے ہین اور کچھ آگے آتے ہین اور وہ کلمات جنکو مولف معیار
وغیرہ نے ادلہ بدعتیت بزعم اپنے قرار دیا ہے ان سبکی جواب ہین کچھ گذر چکے اور باقی گزرین گے
انشاء اللہ تعالیٰ اور پونہچنا ثواب عبادات بدنیہ اور مالیہ کا احیا سے طرف اموات کے
سیکڑون احادیث صحیحہ سے ثابت ہی یہانتک کہ قدر مشترک ان احادیث کی حد تواتر کو پونہچ

چکی ہے اسکو یہ کہنا کہ اس کے لئے کوئی اصل شرع سے ثابت نہیں کمال جہالت اور بی اصافی
ہے البتہ معتزلہ اور بعض شافعیہ نے موافق فہمون اپنے کے مخالف احادیث صحیحہ کے اسکا قول
کیا ہے نہ اہل تحقیق نے حنفیہ سے اور نہ اور علماء دین نے قال العلامۃ الشامی معلقا علی قول
صاحب الدر المختار الاصل ان کل من اتی بعبادۃ مالہ جعل ثوابہا لغیرہ وان نواہا عند الفعل لنفسہ
بظاہر الادلۃ واما قولہ تعالی وان لیس للانسان الا ما سعی اے الا اذا وہبہ لہ کما حققہ الکمال
انتہی حیث قال ما حاصلہ ان الآیۃ وان کانت ظاہرۃ فیما قالہ المعتزلۃ لکن یحتمل انہا منسوخۃ او مقیدۃ
وقد ثبت ما یوجب المصیر الی ذلک وہو ما صح عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ ضحی بکبشین املحین احدہما
عنہ والآخر عن امتہ فقد روی ہذا عن عدۃ من الصحابۃ وانتشر فخرجوہ فلا یبعد ان یکون مشہورا یجوز
تقیید الکتاب بہ بما لم یجعلہ صاحبہ لغیرہ وروی الدارقطنی ان رجلا سألہ علیہ الصلوۃ و
السلام فقال کان لی ابوان ابرہما حال حیاتہما فکیف لی ببرہما بعد موتہما فقال صلی اللہ
علیہ وسلم ان من البر بعد الموت ان تصلی لہما مع صلواتک وتصوم لہما مع صومک
وروی ایضا عن علی عنہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من مر علی المقابر وقرء قل ہو اللہ احد احدی
عشرۃ مرۃ ثم وہب اجرہا للاموات اعطی من الاجر بعدد الاموات وعن انس قال
یا رسول اللہ انا نتصدق عن موتانا ونحج عنہم وندعو لہم فہل یصل ذلک لہم قال نعم
انہ لیصل الیہم وانہم لیفرحون بہ کما یفرح احدکم بالطبق اذا اہدی الیہ رواہ
ابو حفص العکبری وعنہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اقرءوا علی موتاکم یس رواہ ابو داؤد فہذا کلہ
ونحوہ مما ترکناہ خوفا للاطالۃ یبلغ القدر المشترک بعینہ وہو النفع بعمل الغیر مبلغ التواتر وکذا ما فی الکتاب
العزیز من الامر بالدعاء للوالدین ومن الاخبار باستغفار الملائکۃ للمؤمنین قطعی فی حصول النفع بعمل
الغیر فیخالف ظاہر الآیۃ التی استدلوا بہا اذ ظاہرہا ان لا ینفع استغفار احد لاحد من الوجوہ لانہ لیس من سعیہ فقطعنا
بانتفاء ارادۃ ظاہرہا فقیدناہا بما لم یہبہ العامل وہذا اولی من النسخ لانہ اسہل اذ لم یبطل بعد الارادۃ ولانہا
من قبیل الاخبار ولا نسخ فی الخبر انتہی اور بعض تفاسیر میں جو واہب اجر کو جانب میت سے نائب حکمی
قرار دیکر ثواب عمل حی کو راجع کیا ہے طرف میت کے ہماری مدعا کے منافی نہیں اس لئے کہ نائب
حکمی قرار دینا مجرد اعتبار ہے حقیقۃ نائب نہیں ہوتا مگر ساتھ اثابت ثابت کرنیوالے کے یا حکم

شارع کے اور جب حقیقۃً نائب ہوگا اور ثواب عمل اوس کی کا طرف میت کی پہنچیگا تو معاً چارا
کر نفع پہنچنا ہے میت کو ساتھ عمل غیر کے حاصل ہے علاوہ یہ کہ اس تقدیر پر بھی تو تقیید آیہ
کریمہ لیس للانسان الا ما سعیٰ سے چارہ نہوگا اس لئے کہ آیہ کریمہ سے تو ظاہراً نفی نفع عمل انسان
کے واسطے انسان آخر کے مطلقاً سمجھی جاتی ہے خواہ یہ نیابت ہو یا بدون اوس کے پس جب
نیابۃً ثواب عمل کسی کا کسیکو پہنچنا مانا جاے تو بغیر تقیید آیہ مذکورہ کے کیونکر ہوسکیگا اور عبارت
دوسری جو رسالہ ایضاح الحق سے مشعر عدم صحت شمار کرنے تقلید مجتہد معین کو ارکان ایمان سے
اور جواز انتقال کی نقل کی ہے وہ بھی کلام بلا برہان ہے معہذا ہم پر حجت نہین اس لئے کہ ہمنے تقلید
معین کو کب ارکان ایمان سے قرار دیا ہے اگر ہم رکن ایمان کہتے تو سب پر حکم فرضیت برابر کرتے
اور مجتہد کو وقت ظہور قوت دلیل مذہب آخر کے اور مقلد کو وقت ضرورت کے یا احتیاط کے
بیچ جمع مذہبین کے مع شرط عدم مخالفت مذہب اپنے کے اور مسائل غیر اجتہادیہ مین اجازت ترک
تقلید کیون دیتے ہم جابجا یہی کہتے ہین کہ جس شخص پر تقلید معین واجب ہے جن مسائل مین خواہ
بالذات یا بعوارض وہ شخص ساتھ ترک کرنے اوس کے کے مستوجب تعزیر ہے نہ ہر شخص اور
کلمات ابلہ فریب اور نظائر شعریہ وخطابیہ جو مولف معیار پیچ مین لے آتا ہے مثبت مدعا نہیں
ہوسکتین پس ذکر کرنا مولف معیار کا نظائر مذکورہ ایضاح الحق کو پھر اوس کی مدح بہت سی کرنا
لا یغنی من الحق شیئاً اور یہ جو مولف نے کہا کہ اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جاوے تو بعض اوقات
مین مقلد تارک فرض کا اور مرتکب حرام کا بنجائیگا تو جواب اسکا اولاً کہلا ہے کہ ایسی وقت مین کہ مقلد
کو تقلید مجتہد اپنے مین بجہت کسی عارضہ کے ارتکاب حرام سے چارہ نہو تو ہمنے اس حالمین حکم جواز تقلید
مجتہد آخر کا دیا ہے اور مواقع ضرورت کو حکم وجوب سے مستثنیٰ کیا ہے فلا یرد علینا ہذا الکلام نقضاً اور
ثانیاً یہ کہ یہ عذر عند اللہ معتبر نہین ہے کہ کوئی شخص کہے کہ مجھمین طاقت عمل کی اوپر مذہب حنفی
کے مثلاً نہی مین حرام مین مبتلا ہوا جاتا تھا اس لئے مین نے تقلید معین ترک کردی اگر تقلید معین
کو ہم مطلقاً واجب کہتے تو مقلد کو یہ کہتے کہ حرام سے بچنا بحسب ظاہر کے تیرے اختیار مین ہے
تو کیون اوسمین مبتلا ہوا اور دو نو مثالین جو مولف معیار نے دی ہین ہم اوسمین پوچھتے ہین کہ اگر زوجہ
مفقود الخبر برس دن کے بعد غلبہ شہوت سے مضطر ہوجاے اور زنا سے بچ سکے تو پھر کیا چارہ

ہے اب تو مذہب مالک بہی نہین ہے کہ اوسکی تقلید کرکے حرام سے بچے پس یا مطلق تقلید
ہے کہ چہوڑے اور اپنی ہوا سے جو چاہے کرے یا احکام اسلام سے قطع کرے پس اگر ایسے
مصالح باعث ہون عدم وجوب تقلید معین کے تو باعث ہونگے ترک مطلق تقلید کے بلکہ ترک اسلام
کے وساعتہ مما لا یخفے اور وہ کلام منقول تنویر العینین سے جسکا ترجمہ یہ ہی کہ تحقیق غلو کیا بعض
آدمیون نے اور تعصب کیا بیچ التزام تقلید شخص معین کے یہانتک کہ منع کیا اجتہاد سے اور منع کیا تقلید
غیر امام پر سے بیچ بعض مسائل کے اور یہ ہی مرض سخت انتہی باآنکہ جوابات اسکی تفصیل پہلے گذر چکے
یہ بہی کہا جاتا ہے کہ مفاد اس کلام کا منع اور انکار وجوب تقلید مجتہد معین نہین ہے بلکہ اس کلام
مین مذہب ہے غلو اور تعصب کے اُس مقلد سے جو مجتہدین معتبرین فی الشرع کو اجتہاد سے منع کرے
اور کسی حال مین بضرورت یا بدونہا بعض مسائل مین بہی تقلید امام آخر نہ تجویز کرے اور یہ دونون
باتین ہم بہی نہین پسند کرتے ہمنے کسی مجتہد کو اجتہاد سے کب منع کیا ہے البتہ ان سفہا کو جو لیاقت
اجتہاد بلکہ فہم کامل مثل علماء کاملین مقلدین کے بہی نہین ہے اور اگر برہان یا حجت پیش کرتے ہین
تو دس دس جگہہ اسمین مرتبہ فہم سے گرتے ہین اور کچہہ کچہہ ترجمے ظاہر آیات اور احادیث کے سیکہکر
دعوے اجتہاد کرتے ہین اور ائمہ دین اور اکابر مجتہدین پر طعنے اور زبان درازیان کرتے ہین
اور اکثر فرقہ اہل اسلام بلکہ عمائد دین کو زندیق اور مشرک ٹھہراتے ہین اس حرکت ناشایستہ سے منع کیا ہے
اور اسیطرح وقت وقوع ضرورت وغیرہ مین واسطے مقلد کے اور وقت ظہور ضعف دلیل مجتہد اپنے
کے اور قوت دلیل مجتہد آخر کے واسطے مجتہد کے باعتبار اصل اور زمانہ سابق کے ہم ترک کرنا تقلید مجتہد
اپنے کا جائز کہتے ہین پس یہ کلام ہمکو مضر نہوا اور عبارت شیخ عبد الحق مرحوم کی جو تحصیل التعرف سے
نقل کی اوسمین بعض عبارت کو جو منافی مدعاے مؤلف تہی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہی چنانچہ
بیان اسکا کلام شیخ مذکور سے جو وارد کیا ہے شرح سفر السعادت مین عنقریب آتا ہی اور تصرف باطل
مولف معیار کا واضح ہوتا ہی معہذا یہ عبارت بہی ہمکو مضر نہین اس لئے کہ اس کلام مین یہ فرماتے ہین کان
طریق المتقدمین انہم لا یرون التزام مذہب معین واتباع مجتہد واحد بل کان للمجتہدین العمل باجتہادہم وکان
سبیل العوام ان یستفتوا الفقہاء ویرجعوا الیہم من غیر متابعۃ احد بعینہ انتہی یعنی طریقہ متقدمین کا یہ تہا کہ التزام
مذہب معین واجب نہین جانتے تہے بلکہ مجتہدین اپنی اجتہاد پر اور عوام فتواے مجتہدین پر لاعلی تعیین

عمل کرتے تھے اور اس سے متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق میں گذر چکا بطور سند ذکر کیا ہے
بعد اس کے فرماتے ہیں وانما حدث ذلک بعد تلک القرون من غیر انکار احد فصار ذلک عمل الاجماع
یعنی جز این نیست کہ پیدا ہوئی تقلید مجتہد معین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسی کے پس
انکار کرنا علماء متقدمین امت کا بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
متقدمین کی ذکر کی سب غور کرنا چاہئے کہ اس کلام سے برائے تعیین تقلید کے کہاں سمجھی گئی
ایک تعیین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فانقلب ما انتاج حجۃ علیہ اور دو
[illegible] متاخرین کے جو نزدیک شیخ کے [illegible] معیار نے نظر
[illegible] تفاسیر انکی انکا حال سنو کہ شیخ موصوف شرح [illegible] فرماتے ہیں
[illegible] چہ تعصب و تفرق اصل موجب تشعب [illegible]
[illegible] لازم [illegible] طائفہ [illegible] نیست [illegible]
[illegible] اقل کرنے مذہب متقدمین کے فرماتے ہیں [illegible] مذہب یا [illegible]
[illegible] فساد عمل و صلحت دیا ایشان [illegible] تعیین [illegible]
مذہب [illegible] دین و دنیا [illegible] بود از اول مخیر است [illegible]
صورت دارد ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگرے رفتن بے توجہ و ظن و تفرق تشعب [illegible]
و احوال نخواہد بود قرار داد علماء متاخرین برین است و ہو المقتدا و فیہ الخیر انتہی اور یہ کلام ملا علی قاری
کا جو شرح عین العلم سے نقل کیا ہے و من المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا الی احد علی تقدیر تسلیم
نقل کچھ ہمکو مضر نہیں اسواسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن ہو خلاف ہو عارض یہ بات [illegible]
لیکن بر تقدیر عروض عوارض کے حکم کیا گیا ہے تعیین تقلید کا اور [illegible] کا الی آخر [illegible]
سابقا اور ثانیا یہ کہ کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشنیع فقہاء الحنفیہ میں کہ معروف ہے رسالہ
نقل کرکے فرماتے ہیں قلنا لا یجوز للقاضی ما قلتموہ بل یجب علیہ حتما ان یعین مذہبا من [illegible]
فی جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب [illegible] وغیرہ ولیس لہ ان یتخیر من مذہب
الشافعی فی بعض ما یہواہ و مذہب ابی حنیفۃ [illegible] فی ما یرضاہ [illegible]

بمن الضبط وحاصله يرجع الى نفي التكاليف لان مذهب الشافعي اذا اقتضى تحريم شيء ومذهب ابي حنيفة
اباحته فذلك الشيء بعينه او على العكس فهو ان شاء مال الى الحل وان شاء مال الى الحرام فلا يتحقق الحل
والحرام وفي ذلك اعدام التكليف وابطال فائدته واستيصال قاعدته وذلك باطل انتهى منافات
صريح رکھتا ہے ساتھ کلام منقول شرح عین العلم کے تو اگر محل مذکور پر نہ محمول کرو اوسکو تو یوں تلبیس مکرو
کہ کلام شرح عین العلم ذکر کیا ہے دلیل میں مذہب بعض علماء کے جو وہ تقلید علی التعیین کو واجب
نہیں کہتے اور کلام رسالہ تشیع الفقہاء جو ہمنے نقل کیا ہے مبنی ہے اوپر تحقیق کے نزدیک اونکے چنانچہ
تفصیل اسکی ساتھ نقل کرنے پوری عبارت شرح عین العلم کے عنقریب ہوئی جاتی ہے اور تلبیس مولف
معیار کی کما ینبغی کھلی جاتی ہے اور یہی دو جواب بن سکتے ہیں اس کلام ملا علی قاری کے ثم اعرب الصیانی
نقله انه لو انتقل حنفي الى الشافعي لم تقبل شهادته وان كان عالما كما في اواخر الجواهر الخ اور تیسرا جواب اسکا
یہ ہے کہ یہ کلام یعنی غریب کہنا عدم قبول شہادت منتقل کو محمول ہے اسصورت پر جسمیں عیب لگانا
تو ہم اوپر اور مجتہدین کے نہو اور وہ انتقال جو محل طعنہ اور سوء ظن کا نہیں وہ انتقال ہے عارف
ادلہ کا واسطے غرض محمود کے کما مر من الشامی اور درصورت احتمال ناشی ہونے سوء ظن اور طعنہ کے خود ملا علی
قاری روایت تعزیر کو اور غیر مشروع ہونے احتمال کو تسلیم کرتے ہیں چنانچہ متصل اسی کلام منقول مولف
معیار کے رسالہ حسم القوارض میں فرماتے ہیں والامامية هي الحنفية من ان الحنفي اذا انتقل الى مذهب
الشافعي يعزر واذا كان الامر بالعكس يخلع فهو قول مبتدع ومخترع انتهى لو انتقل طاعنا في مذهبه الاول سواء
كان حنفيا او شافعيا يعزر فتدبر فانه يجب حمله على ما تقرر وتحرر انتهى اور یہ جو شرح اسپیجابی سے نقل کیا ہے کہ
علماء عراق نے اسمسئلہ اور انہوں نے سات مسئلوں میں اوپر قول امام مالک اور امام شافعی کے فتوی
دیا ہے ہمکو کیا مضر ہے ہمنے یہ کب دعوی کیا ہے کہ کسیصورت میں قول غیر امام اپنے کا اختیار کرنا درست نہیں
بعض صورتیں جنکا ذکر بارہا ہو چکا اختیار کرنا مذہب آخر کا ہم درست کہتے ہیں البتہ جب اقتدار مذکورہ
موجود نہوں تو چھوڑنا اپنے مذہب کا ہمارے نزدیک ممنوع ہے والا فلا اس محل میں ذرا عبارت درمختار
و شامی میں غور کرو قال صاحب الدر نقلا عن البحر والسراجية والنهر الفائق وبالخلاف مضى كالمفتي
بقول ابي حنيفة على الاطلاق ثم بقول ابي يوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر ثم الحسن ابن زياد وهو الاصح
وسراجيه وعبارة النهر ثم بقول الحسن وصححه في الحاوي بحث رجوع المدرك والاول اصح الخ

اذا کان مجتہدا بل المقلد متی خالف معتمد مذہبہ لا ینفذ حکمہ وینقض وہو المختار للفتوی کما بسطہ الشارح
وفی فتاواہ وغیرہ وقدمناہ اول الکتاب ویحیی انتہی قال العلامۃ الشامی معلقا علی قول الدر ولا یخیر الا
اذا کان مجتہدا ای لا یجوز لہ مخالفۃ الترتیب المذکور الا اذا کان لہ ملکۃ یقتدر بہا علی الاطلاع علی قوۃ الدلیل
وبہذا رجع القول الاول الی ما فی الحاوی من ان العبرۃ فی المفتی المجتہد لقوۃ المدرک نعم فیہ زیادۃ تفصیل
سکت عنہ الحاوی فقد اتفق القولان علی ان الاصح ہو ان المجتہد فی المذاہب من المشائخ الذین
ہم اصحاب الترجیح لا یلزمہ الاخذ بقول الامام علی الاطلاق بل علیہ النظر فی الدلیل وترجیح ما رجح عندہ
دلیلہ ونحن نتبع ما رجحوہ واعتمدوہ کما لو افتوا فی حیاتہم کما حققہ الشارح فی اول الکتاب نقلا عن العلامۃ
قاسم وباقی قریبا عن الملتقط انہ ان لم یکن مجتہدا فعلیہ تقلیدہم واتباع رایہم فاذا قضی بخلافہ لا ینفذ حکمہ
انتہی اور اسیطرح حال ہے مسئلہ زوجہ مفقود کا کہ اوسمین بجہت عذر وقوع ضرورت قویہ شرعیہ کی قول امام
مالک پر فتوے دیا گیا ہے فلا ینافی ما قصدنا اور یہ قول ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار
عدم فساد الصلوۃ بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت
من مذہبہ الاطلاق وترکت التقیید انتہی ابن ملا فروخ مکی نے قول سدید مین ابن نجیم سے نقل کیا ہے
اور کہا ہے کہ ابن نجیم نے بزازیہ سے نقل کیا ہے مولف معیار نے واسطے ایلہ فیہی کے اول اسکو
بزازیہ سے نقل کیا ہے پہر یہ کہا کہ ابن نجیم نے بعض رسائل مین نقل کیا ہے پہر کہا کہ فہامہ نے بہی قول
سدید مین نقل کیا تا کہ حمقا یہ سمجہین کہ یہ تین شخصون کا قول ہے اور مولف معیار کی نظر ان سب پر ہے نعوذ
باللہ سبحانہ من ہذہ التلبیسات وقد وجدت کثیرا مثلہا فی ذلک الکتاب لکن ترکت التعرض لہا
خوفا للاطالۃ واقتصارا علی قدر الحاجۃ بہرحال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس عالم خوارزمی نے
قول شافعی نہین اختیار کیا تہا اسواسطے کہ مذہب شافعی کا مطلق قراۃ فاتحہ مین تہا اور یہ جو
عبد العظیم مکی نے کہا کہ مذہب شافعی مطلق قراۃ مین ہے اور فاتحہ مین خطائی قراۃ سے حکم فساد صلوۃ
کرنا بجہت خصوصیت فاتحہ کے نہین ہے بلکہ بجہت لزوم فوت ہونے بعض فاتحہ کے کہ وہ ایک
رکن ہے ارکان صلوۃ سے نزدیک شافعی کے یہ حکم ہے تکلف صرف ہے اور تاویل بسا بعید ہے
بلا حاجت اسواسطے کہ جسوقت خطا قراۃ سے فاتحہ مین حکم عدم جواز صلوۃ کیا اگرچہ باعث کمنیت
ہی کی ہو تو حکم جواز صلوۃ کا ساتھ خطا کے مطلق قراۃ مین علی الاطلاق نہ باقی رہا اور واسطے

ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوۃ بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق وترکت القید انتہی نقلہ ابن نجیم فی بعض رسائلہ فی الوقت ونقل الفہامۃ ایضا

فی ان قول اسکا یہ ہے کہ اختیار کیا ہے بعض علماء خوارزم نے قول شافعی کا بلا قید فاتحہ

تقلید کے ساتھ کرنا خصوصیت فاتحہ کا کچھ ضروری نہین بلحاظ رکنیت کے بھی اگر حکم عدم جواز صلوٰۃ
کیا جائیگا تو حکم جواز ساتھ خطائے قرآۃ کے علی الاطلاق باقی نرہیگا معہذا اختیار کرنا عالم خوارزمی
کا جواز صلوٰۃ کو ساتھ خطائی القراۃ کے مطلقاً علے ای وجہ کان ہمارا معمول بہا اور ہمارے
ائمہ کا مختار نہین اور ہم اس خوارزمی کے مقلد نہین ہین فلا ینتہض قولہ حجۃ علینا باآنکہ اختیار
کرنا خوارزمی کا بجہت تقلید امام شافعی کے نتھا کما مر بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ کہنا اوسکا اجتہاد اسکے
پہچاننے قوت دلیل کے تھا چنانچہ یہ قول اسی خوارزمی کا لما تقرر فی کلام محمد ان المجتہد یتبع
الدلیل لا القائل اسپر بصراحت دال ہے کہ مین نے اس حکم کو باجتہاد اپنے اور دیکھنے قوت
دلیل کے اختیار کیا ہے موافق فرمانے امام محمد کے حق مجتہدین کہ وہ اتباع دلیل کیا کرتا ہے
اور قائل سے کام نہین رکھتا اور بالفرض اگر تقلید شافعی بھی تسلیم کیجاوے تو بھی کچھ قباحت
نہین اس لئے کہ مجتہدین کو وقت قوت دلیل کے اور مقلد کو عند الضرورت وغیرہ تقلید غیر مجتہد
کی گئی ہے بشرائط اور فتوے دینا متاخرین کا اوپر تحلیف شہود کے قائم مقام تزکیہ کے
کرکے علی التسلیم مبنی ہے اوپر وقوع ضرورت قویہ کے کما سبق اب محل غور ہے کہ امثلہ مذکورہ
مؤلف معیار کے بیچ ترک تقلید امام اپنے کے اعذار مذکورہ سے جسمین ہمنے ترک تقلید کو جائز کہا ہے
خالی نہین ہین پس ایسی ترک تقلید سے جو بجہت اعذار مذکورہ کے جائز ٹھہرا یہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل
صرف یا عالم غیر مجتہد کچھ ترجمہ قرآن شریف اور حدیث کا سیکھ کر امام ابیحنیفہ اور امام شافعی وغیرہما
رضی اللہ تعالے عنہم پر زبان تشنیع دراز کرے اور بلا عذر معتبر مذہب اپنے امام کا چھوڑ کر حنفی رفع
یدین اور جہر بالتسمیہ اور تامین کرنے لگے اور کہے مین اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہون اور
تقلید کے مجکو کیا حاجت اور تمامی اکابر دین کو مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر وغیرہم
اور مزنی اور طحاوی اور کرخی اور دبوسی وغیرہم کو باعث التزام تقلید امام معین کے علی الاعلان
زندیق اور مشرک کہے چنانچہ اس قسم کے کلمات ایک رسالہ اشعار موزن مین جسکو کسی حنفیہ نے
دہلی مین چھپوایا ہے موجود ہین لنا ذبا للہ من شر ہذہ السفہاء المتعصبین والحمقاء المتکلمین اور یہ
جو عالمگیری سے روایۃ مجموعۃ النوازل نقل کی ہے سئل شیخ الاسلام عطاء بن
حمزۃ عن آب الصغیرۃ زوجہا من صغیر وقیل ابوہ وکبیر الصغیران وبینہما غیبۃ منقطعۃ

وقد كان النكاح بشهادة الفسقة هل يجوز للقاضي ان يبعث الى شافعي المذهب ليبطل هذا النكاح
بسبب انه كان بشهادة الفسقة قال نعم وللقاضي الحنفي ان يفعل ذلك بنفسه اخذا بهذا
المذهب وان لم يكن مذهبه وهي مسئلة القضاء على خلاف المذهب انتهى اور اس سے یہ حکم کیا ہے
کہ قضا اور افتا بلا ضرورت اوپر مذہب غیر کے درست ہی دال ہی اوپر کمال نافہمی اور شدت
بلادت کے اسواسطے کہ معنی اس روایت کے یہ ہین کہ جسوقت نکاح صغیر وصغیرہ کا ساتھ ولایت
ابوین کے واقع ہوا اور پھر دونو صغیر ہین جوان ہوگئے اور اس حال مین درمیان زوجین کے غیبت
منقطعہ متحقق ہوئی یعنی ایسی غیبت کہ منقطع ہے خبر سے یعنی زوج کی زوجہ کو اور زوجہ کے زوج کو
خبر بھی نہین ملتی تو اسوقت مین نفقہ بھی زوجہ کا اوپر زوج کے واجب ہی اور سوا نفقہ کے اور حقوق
زوجیت بھی ضروری ہین اور جوان عورت کا محفوظ رہنا ابتلاے معصیت زنا وغیرہ سی ایسی حالمین
خصوصا وقت نملنے نفقہ واجبہ کے جانب زوج سے بہت عسیر ہے اب اس ضرورت سی اگر
شافعی المذہب کیطرف کہ اونکے مذہب مین شہادت فاسق کے صحیح نہین ہے برخلاف مذہب
حنفی کہ اونکے یہان صحیح ہے اگرچہ واجب لقبول نہین رجوع کرین تاکہ بجہت عدم صحت شہادت
شہود نکاح کے کہ وہ فاسق تھے بطلان نکاح کا حکم کردے اور عورت مذکورہ مضیق ضرورت ملجیہ
مین مبتلا نرہے تو درست ہے اور اگر اسی محل مین قاضی حنفی المذہب بھی بسبب ضرورت مذکورہ
کے مذہب شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے پس بغور دیکھو کہ اسجگہہ بلا ضرورت مذہب شافعی پر کب
عمل کیا گیا اور اسکی اجازت روایت مذکورہ سے کہان سمجھی گئی اور وقت وقوع ضرورت مصححہ
حکم مخالف مین رجوع کرنا طرف مذہب قاضی آخر کے بالاتفاق لازم نہین بعض فقہا تو کہتے ہین کہ شافعی المذہب
ہی کیطرف مثلا رجوع کرے اور بعض کہتے ہین جب ضرورت عمل کی مخالف مذہب اپنی کی متحقق ہوئی
تو خواہ مذہب مخالف والا حکم کردے خواہ مذہب موافق والا پس جو ہمنے کہا ہی کہ وقت وقوع ضرورت کے عمل کرنا اور
دینا اوپر مذہب مجتہد آخر کے درست ہی مراد اس سے ضرورت حادثہ عامل اور مستفتی کی ہی اور نہ موجود ہونا قاضی
مذہب آخر کا ضرور نہین ہی واسطے حکم قاضی مذہب اپنی کے تاکہ موجود ہونیسے یہ ضرورت مرتفع ہو جاتی لیکن
جو مؤلف نے کہا کہ اگر عمل اور فتوی بمذہب مخالف ضرورت ہی کیوقت جائز ہوتا تو اس سائل کو عطا بن حمزہ باوجودیکہ
شافعی المذہب موجود تھا اور ضرورت خلاف کرنیکی اپنی مذہب سی نتھی کیون حکم دیتے کہ حنفی قاضی آپ ہی

تلفیق کو باطل کردے انتہی مختصراً ساقط ہوا اس لئے کہ مستفتی کو اس محل میں ضرورت قویہ موجود
ہے اور اختلاف فقہا کا بیچ رجوع کے طرف قاضی مذہب آخر کے واسطے امضای حکم کے ظاہر ہے
روایت نہر الفائق اور قاضی خان سے قال العلامۃ الشامی ونظیر ہذہ المسئلۃ عدۃ ممتدۃ الطہر التی تلفت
یرونہ الدم ثلثۃ ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقی فی العدۃ الی ان تحیض ثلث حیض وعند مالک تنقضی
عدتہا بتسعۃ اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی کان بعض صحابنا
یفتون بہ للضرورۃ وعترض فی النہر وغیرہ بانہ لادعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان الترافع الی
مالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام عند تحقق الضرورۃ
حیث لم یوجد مالکی انتہی وقال قاضی خان فی فتاواہ حکی عن الشیخ الامام عبد الواحد الشیبانی
انہ قال ما یفعلہ القضاۃ من التفویض الی شفعوی المذہب فی فسخ الیمین المضافۃ وبیع المدبر وغیر ذلک
انما یجوز اذا کان المفوض یری ذلک بان قال لہ اجتہادی الی ذلک اما اذا کان لا یری ذلک
لا یجوز تفویضہ وقال غیرہ وہو احتیاط یصح التفویض وان کان لا یری ذلک لان علی قول
ابی حنیفۃ لو قضی بخلاف رأیہ ینفذ قضاؤہ فی اصح الروایتین فلان یصح تفویضہ کان اولی انتہی
راقم الحروف کہتا ہے کہ اس زمانہ میں قول صاحبین کا مفتی بہ ہے یعنی قضا قاضی کی خلاف مذہب
اپنے کے درست نہیں کما مر نقلہ من فتح القدیر پس قول قاضی خان کا محمول ہوگا زمانہ سابق
پر اور یہی ہم کہتے ہیں کہ روایت مجموعۃ النوازل سے یہ امر کب معلوم ہوا کہ حکم کرنا قاضی حنفی کا اوپر
مذہب شافعی کے وقت موجود ہونے قاضی شافعی کے جائز ہے بلکہ معنی اوس کے یہ ہیں کہ
بر تقدیر موجود ہونے قاضی شافعی کے تو رجوع طرف شافعی کے چاہیے اور اگر حنفی بھی حکم کردے
بر تقدیر نہ ہونے قاضی شافعی کے تو درست ہے اور اسیطرح روایت منقولہ فصول عمادی محمول
ہے ضرورت پر اور نماز پڑھنا ابو الطیب طبری کا کہ شافعی المذہب تھے ساتھ بیٹ
طاہر کے باوجودیکہ اون کے مذہب میں نجس ہے بموافقت حنبلیہ کے اور ادا کرنا ابو عاصم
حنفی کا نماز کو بطور شعار شافعیہ کے دلیل جواز تقلید امام آخر کے بدون ضرورت
واسطے غیر مجتہد کے نہیں ہوسکتا اسواسطے کہ محتمل ہے کہ ابو الطیب طبری
نے بسبب ضرورت فوت ہونے جمعہ کے اوپر مذہب حنبلی کے عمل کیا ہو چنانچہ تحریر مذکور

بیچ عبارت سید علامہ سمہودی کے جسکو مؤلف نے حذف کر دیا ہے اسپر دال ہے کما قال
نلت ومعلوم انہ انما کان شافعیا یتجنب الصلاۃ تاندرق الطیر فلم یمنعہ عملہ بمذہبہ فی ذلک من
تقلید المخالف عند الحاجۃ الیہ انتہی اور ابو عاصم حنفی نے جو بشعار شافعیہ نماز پڑھی خبر این نیست
کہ جہر بالتسمیہ اور رفع یدین وغیرہ جو مکروہات ہین مذہب حنفی کے بمراعات تفال کے واسطے تالیف
قلوب اور ازالہ بغض کے اختیار کیے جسطرح تفال مین اذان مین تکرار کردیا کلمات واحدہ کو اسی سبب
سے اس صنیع سے تقلید شافعی کیونکر سمجھی گئی البتہ اسمین کلام ہے کہ ارتکاب ان مکروہات کا
بمصلحت دینے کسی محلین جائز ہے یا نہین سو یہ مبحث ہی آخر اور قطع نظر ازین فعل ابو عاصم کا مثبت احکام
اور حجت شرعیہ نہین ہے خصوصا جب ادلہ قاطعہ اور تصریحات ائمہ مخالف اوس کے موجود ہون
کما مر بذہنہا اوسیاقی بندپس اونکی تقلید کرنے سے واسطے شافعی کے جواز تقلید ثابت نہین ہوتا
اور یہ جو رسالہ زینیہ سے نقل کیا ہے ویمکن ان یوخذ صحۃ الاستبدال من قول ابی یوسف وصحۃ
البیع بغبن فاحش بناء علی جواز التلفیق فی الحکم بین القولین انتہی اس سے جواز تقلید امام آخر
سے کیا علاقہ مذہب امام ابی یوسف مذہب امام ابیحنیفہ سے علیحدہ نہین ہے چنانچہ بیان اسکا
پیشتر نقل کلام شامی وغیرہ سے ہو چکا ہے پس اعتبار قول امام ابی یوسف سے تقلید مذہب آخر
کی نہوئی اور نیز اس کلام سے جواز تلفیق بھی نہین مفہوم ہوتا اس لئے کہ معنی اس کلام کے تو یہ ہین
کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کر کے اسطور پر حکم کرو تو ممکن ہے اب خواہ مبنی علیہ نزدیک قائل کے
درست ہو یا نہو اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقا تقلید امام آخر کس نے منع کی ہے اگر
اس کلام سے علی تقدیر فرض المحال جواز مفہوم ہو تو صور جواز پر جسکو ہمنے مفصلا ذکر کر دیا محمول کر لینا
چاہیے اور یہ جو کلام شیخ عبد الحق سے نقل کیا ہے کہ بعض مسائل مین انسان حنفی ہو اور بعض مین
شافعی تو جائز ہے یہ حضرت شیخ نے اگر کہا ہے تو موافق مسالک متقدمین کے جو بسبب صعوبت
دید زمانہ کے ترک کر دیا گیا نہ مطابق آرائے متاخرین کے جو مختار ہے اور اوفق ہے ساتھ
مصلحت وقت کے چنانچہ یہ مضمون خود کلام شیخ سے جو شرح سفر السعادت سے نقل کیا گیا
واضح ہو چکا اور دو فتوے مولوی حیدر علی ٹونکی کے جسکو مؤلف معیار نقل کرتا ہے اوسمین استدلال
اوپر مطالب مزعومہ مؤلف کے ساتھ اسی کلامون کے ہے جس کے جوابات پیشتر دیدئے

گئے اور اگر کوئی نئی بات مولوی مذکور کی ہوتے تو وہ لائق استناد کیا ہوتی یا اینہمہ جواب معقول
اسکا دیا جاتا ہے لیکن نہتی لہذا تطویل سخن نکی گئی اور یہ جو میزان عارف شعرانی سے نقل
کیا ہے کان الامام ابن عبد السلام یقول لم یبلغنا عن احد من الائمۃ انہ امر اصحابہ بالتزام
مذہب معین لا یرے صحۃ خلافہ بل المنقول عنہم تقریرہم الناس علے العمل بفتوے بعضہم
بعضا لانہم کلہم علے ہدی من ربہم وکان یقول ایضا لم یبلغنا فی حدیث صحیح ولا ضعیف ان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر احدا من الامۃ بالتزام مذہب معین لا یرے خلافہ وما
ذلک الا لان کل مجتہد مصیب الی آخرہ مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین اس لئے کہ ہمنے علے العموم
سب مسلمانون پر تقلید معین کا وجوب یا بنطور کہ خلاف اس کے صحیح نہ سمجھی نہین کیا بلکہ وقت
وقوع ضرورت کے اور پونہچ جانے انسان کے مرتبہ اجتہاد کو اور درصورت اجتہاد کے
مذہب امام آخر کے بشرط عدم ارتکاب مکروہ مذہب اپنے کے ہم بھی تقلید امام آخر جائز رکھتے
ہین کما مر غیر مرۃ اور یہ کلام امام شعرانی کا انہین صور تونمین سے ایک پر محمول ہے اعنی یہ فرمانا
حق مجتہدین ہی جسکو فہم اجتہادی ہے اور ماخذ احکام ساتھ حصول نظر کشفی کے معلوم ہو گئی ہو
اور اس نے انتہا سب احکام کی ادلہ عین واحد کی بنظر کشف دیکھ لی نہ حق مقلدین مجتہدین
مین کہ نہ جنکو قوۃ اجتہادی ہے اور نہ نظر کشفی چنانچہ پہلے اسی کلام مفصل کے بعد عارف شعرانی
فرماتے ہین سمعت سیدی علیا الخواص رحمۃ اللہ علیہ یقول الابلۃ الولی تمام الکمال الآن
صار یعرف منازع جمیع الاحادیث الواردۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویعرف من
این اخذہا الشارع من القرآن فانہ تعالے قال ما فرطنا فی الکتاب من شیء
فجمیع ما بینتہ الشریعۃ من الاحکام ہو ظاہر المأخذ للولی الکامل من القرآن کما کان علیہ الائمۃ
المجتہدون ولولا معرفتہم بذلک ما قدروا علے استنباط الاحکام التی لم یصرح بہا السنۃ قال
وہی منقبۃ عظیمۃ للکامل حیث صار یشارک الشارع فی معرفۃ منازع اقوالہ صلی اللہ علیہ وسلم من القرآن لیصیر
بحکم الارث لہ صلی اللہ علیہ وسلم انتہی ما نقلت منہ بحسب ما یحتاج الیہ
علے العین الاولے للشریعۃ التقلید بمذہب معین ما بہ اب نعم یجب علیہ ذلک لو لا یفضل
فی نفسہ ویفضل غیرہ فاعذیا اخی المقتدین المجتہدین اذا انکشف حجابک فی قولہم المصیب

واحد ولعله امامی والباقی مخطی یحتمل الصواب فی نفس الامر فیہا خلاف و نزل قول
من قال کل مجتہد مصیب علے من انتہی سیرہ وخرج عن التقلید وشہد اعتراف العلماء
کلہم علمہم من عین الشریعۃ ونزل قول من قال المصیب واحد لا بعینہ والباقی مخطی یحتمل
الصواب علے من لم ینتہ سیرہ ولا یرجح قولا منہا علے الآخر واشکر ربک علی ذلک وانحمد
للہ رب العالمین اور دوسری جگہہ فرماتے ہین وکان سیدی علے الخواص رحمہ اللہ
تعالے اذا سالہ انسان عن التقلید بمذہب معین الآن ہل ہو واجب ام لا یقول لہ یجب
علیک التقلید بمذہب ما دمت لم تصل الے عین الشریعۃ الاولے خوفا من الوقوع فی الضلالۃ
وعلیہ عمل الناس الیوم فان وصلت الے شہر وعین الشریعۃ الاولے فہناک لا یجب
علیک التقلید بمذہب انتہے اب بنظر انصاف ملاحظہ فرمانا چاہئے کہ عارف شعرانی
نے کسطرح مقلدین پر جنکو کمال ولایت اور نظر کشفی سے مرتبہ اجتہاد حاصل نہین ہے
حکم وجوب تقلید امام معین کیا اور کہا کہ جو کوئی مقلدین مین سے تقلید امام معین نکریگا تو خود
بہی گمراہ ہوگا اور دوسرے مسلمانون کو بھی گمراہ کریگا اور اسیطرح جابجا کلام عارف شعرانی کا
اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی اللہ تعالے عنہ کا اسپر ناطق ہے انشاء اللہ
تعالے تصریحات کلام انکے کے عنقریب آتے ہین اور بہی عارف شعرانی نے بعد نقل
کرنے کلام امام جلال الدین السیوطی کے جسکو مولف معیار نے نقل کیا ہے فرمایا ہے
کہ یہ جواز انتقال ایکمذہب سے طرف دوسرے مذہب کی جو مفاد کلام جلال الدین سیوطی
کا ہے حق اہل کشف وشہود مین ہے اور نہین تو ہر مقلد پر واجب ہے اعتقاد ترجیح امام
اپنے کا جبتک کہ کمال ولایت کو نہین پونہچا اور نقل کیا اس مضمون کو امام غزالی اور امام
الحرمین اور ابن السمعانی اور ہو الیسی سے تصریح اونکی یہ ہے وسمعت سیدی علیا الخواص
رحمہ اللہ تعالی یقول کل من نور اللہ قلبہ علم ان سکوت العلماء علے من انتقل من
مذہب الے آخر انما ہو لعلمہم بان الشریعۃ تعمہم کلہم وتشملہم فیحمل قول من رجح قول امامہ علے
غیرہ علی انہ لم یبلغ الے مقام الکمال حال قولہ ذلک وقد قدمنا فی ایضاح المیزان وجوب
اعتقاد الترجیح علے کل من لم یصل الے الاشراف علے العین الاولی من الشریعۃ المطہرۃ

وبه صرح امام الحرمين وابن السمعاني والغزالي والهوالسي وغيرهم من الائمة قالوا لتلامذتهم
يجب عليكم التقليد بمذهب امامكم الشافعي ولا عذر لكم عند الله تعالى في العدول عنه
انتهى قلت ولا خصوصية للامام الشافعي في ذلك عند كل من سلم من التعصب بل كل مقلد من
مقلدي الائمة يجب عليه اعتقاد ذلك في امامه ما دام لم يصل الى شهود عين الشريعة الاولى
انتہے یہانتک دفع ہوگئی سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ مولف معیار کے
اور امید ہے کہ فہم کرے ذکی متوقد کلام مذکور ہمارے سے وہ مضامین ظاہر سنجیدہ کہ دفع
کرے ساتھ اوس کے ہر شبہہ جو عارض ہو کسیکو بیچ باب وجوب تقلید معین کے اور چونکہ
عادت مولف معیار اس کتاب مین اکثر جگہہ یون ہے کہ بلا غور اور انصاف کے اور بے
ملاحظہ سیاق وسباق کے کلام محققین کو اپنے مدعاے باطل پر محمول کرکے مخلوق الہی کو
عوام الناس سے مغلطہ مین ڈالتا ہے اور جنکے کلام سے جب خود سند لاتا ہے تو
اونکو امام اور علامہ قرار دیتا ہے اور سوا اونکے اور محققین کو اور اونکو بھی جب اونکا کلام مخالف
غرض اوس کی نقل کیا جاوے تو لایق قبول نہین مانتا لہذا ہمنے بیشتر جگہون پر انہین اکابر
کے کلام سے جو مقبول ہین مولف کے اور انہین کتب سے جن کی سند پکڑی ہے مولف
نے خلاف مدعاے مولف اور رفع تخالف روایات کیا تا گنجایش عذر باقی نرہے اور نہ
مقبول ٹھہرانا مولف کا کلام اون اکابر کو مبطل ہوجاے نقول منقولہ مولف کا اور خلاصہ تمام
کلام ہمارے کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام اپنے کی
علے التعیین واجب ہے جبتک کوئی ضرورت قویہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہو اور
جبتک احتیاط مذہب غیر مین نہو اور جبتک قوت اجتہادی حاصل نہو اور درصورت وقوع
ضرورت معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب
مقلد کے اور وقت پہونچ جانے مقلد کے مرتبہ اجتہاد کو اگرچہ فی الجملہ ہو بنظر کشفی یا استدلالی
چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنے کا بغرض محمود ممنوع نہین اور جتنے نقول کلام اکابر کے
نقل کی ہین مولف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہین انہیں حالات پر
چنانچہ تصریحین اسکی ذیلمین ہر روایت منقولہ مولف کی ہمنے ذکر کردین اور جس صورتمین ہم وجوب

تقلید معین کا قول کرتے ہین اوسکو روایات مذکورہ سے ثابت کیا چنانچہ بعد ادان روایات
مذکورہ کے اور سوا اوس کے اور بہی چند روایتین کلام ائمہ دین اور علماء محققین سے عنقریب
آتے ہین اور اگرچہ بعد اس تفصیل کے حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات موہمہ
کی نتہی مگر واسطے سمجھنے عوام مومنین کے چیزے بچیزے کلام رد مقدمات اور دفع تفریعات
مین بھی کیا جاتا ہے بنظر غور و انصاف ملاحظہ چاہئے کہ مقدمہ اولی اور ثانیہ اور ثالثہ مسلم ہے
اور ہمکو مضر نہین کما یظہر اور یہ جو مقدمہ رابعہ مین کہا ہے کہ جو مقلد صرف حدیث سے کچھ
خبر نہین رکھتا ہو اگر حدیث کو قبول نہ کرے تو قبول نہ کرنا اسکا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ کے
نہوگی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہی سرتاپا غلط ہے اور بیمعنی اسواسطے کہ جو مقلد صرف
کہ حدیث سے کچھ خبر نرکھیگا وہ حدیث کو قبول کر ہی نہین سکتا اسواسطے کہ اگر قبول کرنے
کے یہ معنی ہین کہ مجملا یہ کہے کہ فی الواقع بیان ارباب حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حدیث ہے
خواہ متواتر ہو یا مشہور یا احاد تو یہ مضمون ہر مقلد مانتا ہے اور غرض مؤلف معیار کی اس سے
متعلق نہین اس لئے کہ کلام مؤلف بیچ عمل بالحدیث کے ہے نہ بیچ اعتقاد حدیثیت کی اور
اگر یہ معنے ہین کہ عملکرنا اوپر مقتضاے حدیث کے ہو تو مقلد صرف سے کہ حدیث سے
کچھ خبر نہین رکھتا یہ عمل محال ہے اس لئے کہ بغیر خبر رکھنے کے حدیث سے اور سمجھنے معانی
اوس کی کے عمل کیونکر کر سکے اور یہ امر بہت واضح ہے اوپر ہر شخص کے کہ اپنی خبر رکھتا ہے
پس بلا شبہہ قبول نکرنا اسکا حدیث کو فرع تحقیق کی اور معرفت ضعف اور نسخ وغیرہ کے مثل
ائمہ مجتہدین کے نہین ہے لیکن یہ ترک مذموم نہین ہے اس لئے کہ ترک مذموم جب ہوتا کہ کوئی
مکلف ساتھ عمل بالحدیث کے بنفسہ مامور ہوتا اور پہر وہ حدیث پر عمل نکرتا تو یہ ترک مذموم ہوتا
اور جب مقلد صرف بحکم الٰہی مامور ہے ساتھ اتباع اور عمل بالحدیث کے ساتھ بیان مجتہدین
کے اور ممنوع ہے عمل کرنے سے بفہم خود اوپر حدیث کے مسائل تقلیدیہ مین تو اس بیچارے کو
سوا تقلید کے گذارہ نہین اور ترک ظاہر مقتضاے حدیث سے جو مخالف ہو راے مخالف
اوس کے کے بحکم الٰہی چارہ نہین اب ایسا مقلد اگر قول مجتہد کو چہوڑکر عمل بالحدیث ساتھ بنا
کسی مولوی کے کریگا تو قطعا مخالف امر الٰہی کے اور تارک واجب ہوگا وقد مر منا مفصلا

ادلته فتذکر وقال السید السمهودی الشافعی فی رسالته العقد الفرید فی مسائل التقلید ویجب التقلید
علی من لم یبلغ رتبة الاجتهاد المطلق عامیا محضا اوغیره ونقل فی الحاوی لابن عبد النور من المکیة
عن بعضهم الاجماع علی ان غیر المجتهد یجب علیه الرجوع بقول المجتهد وان ما نقل عن بعضهم من منع
العامی من التقلید انما هو فی علم العقاید خاصة انتهی اور اسجگہہ سے کھلگئی یہ بات کہ جب مقلد
محض کو مسائل تقلیدیہ مین قول مجتہد پر عمل واجب ہے اور ترک کرنا اوسکا فی الواقع اور
نیز موافق تسلیم مؤلف کے بیچ مقدمہ اوسے کے حرام ہے تو در صورت مخالفت ظاہر حدیث
کے ساتھ قول مجتہد کے حدیث پر عمل کرنا نچاہئے اور قول مجتہد پر عمل کرنا چاہیے یہی ماموریہا
ہے امر الٰہی کا اور یہی مقتضا ہے اجماع علما کا والا حرام مین مبتلا ہونا ہوگا اور بلا تاویل حدیث
کے فہم معانی حدیث کو مجتہد پر حوالہ کرنا چاہئے اور اگر کسی مقلد ذی فہم نے تاویل کرکے حدیث
کو راجع طرف مذہب مجتہد کے کردیا تو جب یہی کچھ مضائقہ نہین پس یہ ترک مقلد کا عمل باحدیث
کو وقت مخالف ہونے قول مجتہد کے خالصاً لوجہ اللہ اور اداءً لحق الواجب ہوگا اور اتباع ہوگا
فرمان واجب العمل والاذعان فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کا اس لئے کہ پہلے خوب مبین
ہوچکا کہ جاننا غیر مجتہد صرف کا نصوص کو مسائل اجتہادیہ مین اور نجاننا دونون برابر ہین پس
جب بسبب نہونے قوت اجتہاد کے علم مقلد کا نصوص مین بیچ حق استنباط احکام کے پایہ اعتبار
سے ساقط ہے تو اب سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل ممکن نہین پس تاویل کرنا احادیث کا
موافق رائے امام اپنے کے اور پھیر لانا ظاہر اوس کے کو محامل رائے مجتہد پر کیون ممنوع ہوگا اور یہ
مقابلہ رائے امام کا ساتھ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہین ہے یہ بعینہ اتباع ہی
امر اللہ اور امر الرسول کا اور معلوم نہین کہ جسوقت مذہب مؤلف معیار کا کسی امر مین مخالف
ظاہر معنے کسی آیہ یا حدیث کے پڑیگا اور اوسمین سوال کیا جائیگا تو کیا جواب دیگا اگر کوئی تاویل
کریگا تو ہم کہین گے تو نے مراعاۃً لقول المجتہد بل اتباعاً لہوے نفسک اللہ تعالے کے یا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی تاویل کی اور یہ حرام ہی اور اگر نکریگا تو جمیع احادیث متعارضہ اور
نصوص مصروفہ عن الظاہر پر عمل کیونکر کریگا اور یہ امر محال ہے کہ کوئی امر مختار اوسکا ظاہر نصوص کے خلاف
نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری جانب سے سمجھنا چاہئے اور یہ جو مقدمہ خامسین

کہا ہے کہ بعض متعصب جو بعض احادیث مین تاویل بے باعث اور دعوے نسخ اور ضعف
کا بیدلیل بلکہ بمجرد پابندی قول امام کے سے کرکے حدیث کو ترک کرتے ہین وہ ویسی نہین جیسے
ائمہ اربعہ اس لئے کہ ائمہ سے دعوے نسخ وغیرہ کا خالصاً لتحقیق دین اللہ اور جمعاً بین الادلہ
تھا اور آجکل کے لوگون کو تاویل کرنا مراعاۃً لقول الامام مقابل قول رسول اللہ کے ہے انتہی یہی
باطل ہے اس لئے کہ مقلد پر اتباع قول مجتہد کا واجب ہے اور ترک کرنا ظاہر حدیث کا جو مخالف
ہو قول مجتہد کے ضرور ہے پس تاویل کرنا اسکا حدیث کو اثباتاً وابقاءً للتقلید الواجب اور اتباعاً
للمجتہد نیابۃً عن المجتہد ہوگا پس یہ مقابلہ کرنا ساتھ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کیسا
بعینہ اتباع ہے حکم الٰہی کا یہانتک کہ اگر تاویل مقلد کے موافق قواعد تاویل کے اور مقبول نہو
تو بھی اتباع حدیث بنفسہ بغیر تبیین مجتہد کے نہین کرسکتا اور مولوی اسمٰعیل نے تنویر العینین
مین جو تاویل احادیث سے منع کیا ہے تو اول وہ اسصورت مین ہے کہ کسی صورت مین کسی
[illegible] مجتہد کے سوا مجتہد بننے کے قابل عمل نہ سمجھے اور حال مقلدین اہل تحقیق اس زمانہ کا
[illegible] ہے اور ثانیاً یہ کہ [illegible] بنا انکا مبنی ہے اوپر عدم وجوب تقلید معین کے وقد [illegible]
[illegible] یحذو حذوہ فلا یقوم کلامہ حجۃ علینا اور یہ جو مقدمہ سادسہ مین کہا ہے کہ مقلدین
کو لازم ہے کہ چار امامون کو برابر سمجھین اور اوسمین نقل شامی سے ساتھ کلام ابن حجر کے
استناد پکڑی ہے حال اوسکا سنو کہ طائفہ کثیرہ فقہا تو یہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی مع وجود
الافضل درست نہین اور سوا اونکے اور حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ یہ کہتے ہین
کہ تقلید مفضول کی باوجود افضل کے جائز ہے اب علامہ شامی محقق ابن حجر شافعی سے
نقل فرماتے ہین کہ یہ قول نسفی کا کہ اگر ہم سے کوئی سوال کرے ہمارے مذہب سے اور
مذہب مخالف ہمارے سے تو ہمپر واجب ہے کہ کہین کہ مذہب ہمارا صواب ہی غالباً اور محتمل
ہے خطا کا اور مذہب مخالف ہمارے کا خطا ہی غالباً اور محتمل ہے صواب کا کہ اسمین وجوب
اعتقاد ہے ترجیح مذہب اپنے کا محمول فرماتے ہین اس قول پر کہ مجتہد مفضول کو مفضول جانکر اوسکی
تقلید نہین جائز اور فرماتے ہین کہ یہ قول ضعیف ہی بلکہ صحیح یہ ہے کہ مفضول کو مفضول جانکر
بھی اوسکی تقلید کرنا درست ہی کما قال ثم اعلم نہ ذکر فی التحریر وشرحہ ایضاً انہ یجوز تقلید المفضول

مع وجود الافضل وبه قال الحنفية والمالكية واكثر الحنابلة والشافعية وفي رواية عن احمد وطائفة
كثيرة من الفقهاء لا يجوز ثم ذكر انه لو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة والشافعي فقيل يلزمه وقيل لا
وهو الاصح وقد شاع ان العامي لا مذهب له اذا علمت ذلك ظهر لك ان ما ذكر عن النسفي من وجوب
اعتقاد ان مذهبه صواب يحتمل الخطاء مبني على انه لا يجوز تقليد المفضول وانه يلزمه التزام مذهب
وان ذلك لا يتاتى في العامي وقد رايت في آخر فتاوى ابن حجر الفقيه التصريح ببعض ذلك
فانه سئل عن عبارة النسفي المذكورة ثم حرر ان قول الائمة الشافعية كذلك ثم قال ان ذلك
مبني على الضعيف من انه يجب تقليد الاعلم دون غيره والاصح انه يتخير تقليد اي شاء ولو مفضولا
وان اعتقده كذلك وحينئذ فلا يمكن ان يقطع او يظن انه على الصواب الخ اب محل غور ہے کہ اس
قول مین یہ کہان ہے کہ مقلد کو چاہئے کہ چارون امامون کو برابر سمجھے اسمین تو یہ ہی کہ اگر مفضول کو
مفضول سمجھکر بھی تقلید کرے اور جنکی تقلید نہین کی اونکو افضل جانے تو جب بھی جائز ہی بھلا اسمین
برابری سے کیا علاقہ اور اسیطرح سمجھہ لینا چاہئے نقل طحطاوی کا اور علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ اعتقاد
مساوات مذاہب مجتہدین کا ہمکو مضرت اور مولف معیار کو پہنچا منفعت نہین پہونچا چنانچہ حال اسکا
رد تفاریع مین کہلا جاتا ہے اب سنو کہ یہ جو مولف تفسیر مین بتاتا ہے کہ جو شخص حنفی المذہب مثلا
ہو کر ایسی تخصیص اپنے مذہب کی کرتا ہی کہ شافعی مذہب کا مثلا کسی مسئلہ مین اتباع نہین کرتا اور
اسکو نادانی جانتا ہی اور کرنیوالے کو طعن کرتا ہے تو ترک کیا اوس نے بعض ما اتی به الرسول کو بحکم
مقدمہ ثانیہ کے اور ترک کرنا بعض ما اتی به الرسول کا حرام ہے بحکم مقدمہ اولی کے انتہی اس سے کیا مراد
لیتا ہے اگر مراد یہ ہی کہ وہ حنفی کسی مذہب مجتہد پر حالت ضرورت وغیرہ مین بھی جسکا ذکر ہو چکا ہی عمل
نہین کرتا تو یہ رد اسکا ہم حنفیون پر نہین ہے اس لئے کہ ہمارے اصول مذکورہ مین عمل کرنا اوپر مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہین کما مر گرچہ فی نفسہ یہ رد اسکا قابل قبول اور لائق سمع فحول نہین اور اگر
مراد یہ ہے کہ بغیر ضرورت اور احتیاط وغیرہ کے عمل کرنا مذہب پر نہین کرتا تو وہ تارک ہے بعض ما اتی
به الرسول کا تو ہم اولا کہتے ہین کہ اقوال ائمہ مجتہدین اور علماء محققین سابقین جو پہلے مذکور ہو چکے
سب دال ہین اوپر وجوب تقلید معین کے اور عدم جواز عمل کے اوپر مذہب مخالف کے پس
دلیل تراشیدہ مولف کی مقابل اون اقوال کے کیا سنی جاے ۔ اور ثانیا کہتے ہین کہ وہ

حنفی المذہب بحکم مقدمہ ثانیہ مؤلف معیار کے بجہت عمل کرنیکے اوپر مذہب حنفی کے اختیار کرنیکا
ہے ما اتی بہ الرسول کا بحسب اُس ظن کے جسکو شارع نے اعتبار کیا ہے اور اُسکی اتباع کا حکم کیا ہے
وہ قیاس اور فہم اجتہادی ہے مجتہد کی اور نہین تو جسوقت کوئی مقلد خواہ علے التعین یا علی التعیین
تقلید کسی امام کی حوادث مختلف فیہا مین کریگا تو وہ اسوقت مین تارک ہوگا بعض ما اتے
بہ الرسول کا اسواسطے کہ جمع کرنا درمیان دو حکمون مختلف کی حالت واحدہ مین محال ہے اور اگر
کہا جاوے کہ جب مقلد لا علی التعیین تقلید کرتا ہے تو کسیوقت ایک مذہب پر اور کبھی دوسرے پر اور
علی ہذا القیاس عمل کریگا تو ہر مذہب پر کہ مصداق ہے ما انزل کا عامل ہوا نہ تارک تو ہم کہین گے
جسوقت موافق تمہاری ہر مذہب مصداق ہی ما انزل کا کسیوقت مین اُسکا ترک جائز نہوگا اور کبھی اختیار
کرنے سے ترک اُسکا جو احیاناً ہے اور وہ بھی حرام ہے اور بتقدیر تمہاری کے کیونکر جائز ہوگا
علاوہ یہ کہ احکام منزلہ حوادث کی جدا جدا ہین اختیار سے بعض کے اختیار کرنا بعض آخر کا لازم نہین
پس ترک سے چارہ نہ بنے گا اور ارتکاب حرام مؤلف معیار سے کبھی منفک نہوگا اور ثالثاً یہ کہ
مذاہب اربعہ بقول مؤلف مصداق ما اتی بہ الرسول کے بسبیل دوران قرار پائی یعنی حق اور حکم الٰہی
دائر ٹھہرا درمیان مذاہب اربعہ کے اور مقلدین مامور ہوئی کہ جسکا چاہین اتباع کرین تو اس
تقدیر پر ہر مذہب علی التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا کہنا قول کرنا ہے بالمحال پس کوئی امر
کسی مذہب کا بالیقین اور علے التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا نہوا پس ترک کرنے مین اُسکی حرمت
ثابت نہوگی اسلئے کہ حرمت تو ہوتی ہے ترک ما اتی بہ الرسول مین جبا التعیین ہو خواہ یقینی ہو
یا مظنون اسکی ایسی مثال ہے جیسے خصال ثلثہ کفارہ یمین کے کہ ایک اُنمین کا واجب ہے لا علی التعیین
پس ایک کی اختیار کرنے سے کفایت ہوجائیگی اور ترک واجب الٰہی کا کہ حرام ہے لازم نہوگا اور بر تقدیر
تسلیم عدم صحت قول امام نسفی کے مذہبنا صواب یحتمل الخطاء مذہب مخالفنا خطاء یحتمل الصواب
اور تسلیم مساوات اعتقاد حقیت کی یہ کب لازم آتا ہے کہ ہر مذہب علی التعیین مصداق ما انزل کا
بنجائے غایت یہ ہے کہ مقلد اس تقدیر پر اپنے عقیدہ مین مذاہب اربع کو مساوی سمجھیگا بمعنی
اسبات کے کہ مقلد ہر ایک کا انمین سے ناجی ہے اور لیاقت قبول مین چارون مذہب برابر ہین
اور وجوب تعیین تقلید جو بجہت عوارض کے ہوا ہے اور حرمت انتقال ایک مذہب سے طرف

دوسریکے اس مساوات اعتقاد اور اعتقاد مساوات سے منافات نہین رکھتا اور یہ جو مؤلف نے کہا
کہ جو شخص مذہب حنفی کو اسطور پر اختیار کرے کہ سوائے اسکے سب مذہب کو باطل اور قابل عمل نہ سمجھے
تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا ہوگا اور جو شخص اور مذاہب کو بھی قابل عمل سمجھے اور پھر بطور استحباب
وجواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا ہے تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا نہین اور اس مدعا پر
بہت سی ادلہ واہیہ ذکر کین اسکا حال یہ ہے کہ عقیدہ وجوب یا جواز سے وجود ترک اور عدم
ترک لازم نہین ہے ما اتی بہ الرسول تو یہان وہ احکام فروع ہین پس اگر اعتقاد مین ایک
مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجھکر ایک ہی کو اختیار کریگا جب بھی ترک
اس دوسریکا ضروری ہے اور اگر دوسریکو بھی قابل عمل جانیگا تب بھی ترک کرنا لازم ہے وجود فعل
ساتھ ایقاع کے اور ترک فعل ساتھ عدم ایقاع کے ہوتا ہی عقیدہ وجوب وجواز کو اس مین کچھ خل
نہین البتہ اگر یون کہتا کہ درصورت عقیدہ وجوب تعیین کے ترک کرنا مذہب آخر کا درست
نہین اور درصورت اعتقاد جواز کے ترک کرنا درست ہے تو گنجایش تھی اور جواب اس تقدیر پر
یہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ مذاہب مجتہدین آخرین کو غیر قابل عمل نہین کہتے اور مقلدین ہر مجتہد کے
لئے عمل کرنا موافق مذہب اپنے اپنے کے اور وقت وقوع ضرورت وغیرہ کے اوپر مذہب مجتہد
آخر کے تجویز کرتے ہین اور یہی معنے ہین لائق عمل ہونے احکام شرعیہ کے نہ یہ کہ بہ نسبت ہر
شخص کے ہر حال مین ہر حکم شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو دیکھو نماز اور روزہ اور زکوۃ اور
حج بلکہ ادائے شہادت توحید و اقرار رسالت بزبان عمدہ ترین احکام اسلام اور موقوف علیہ
ایمان وکمال ایمان ہین اور باینہمہ حائض اور نفسا اور سکران اور صبی اور غیر مستطیع اور اخرس
پر فرض نہین بلکہ بعض سے ادا کرنا صحیح بھی نہین حرام ہے پس بہ نسبت بعض کے بعد عارض بلا عوارض
عدم جواز و وجوب مستلزم عدم لیاقت عمل کو نہین ہے اور ثانیا یہ کہ جب مذاہب مجتہدین منصوص
ما انزل کا بسبیل دوران ہین تو کسی مذہب کا ترک کرنا ما انزل کا ترک کرنا ماننا نہین [illegible]
[illegible] کہ [illegible] مؤلف نے [illegible] سب مفید مدعای [illegible] تفصیل
[illegible] ہر ایک کی تو [illegible] کلام سابق ہماری کے اوپر [illegible] مخفی نہ رہیگی اب اجمالا
[illegible] جواب ہر ایک کا [illegible] ہے یہ جو [illegible] مؤلف نے [illegible] مقلد کے [illegible]

جوکہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے انتہی قسم ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی یہ ہے کہ
تقلید کرے مقلد کسی امام معین کی بزعم وجوب کے اور اسکو بدعت اور حرام کہا ہے تو اب کہا
جائیگا کہ اعتقاد وجوب تقلید امام معین جو مقلد نے کیا ہے اپنے واسطے کیا ہے یا سب مسلمانوں کیواسطے
اگر سب مسلمانوں کے واسطے کیا ہے تو کوئی مقلد عالم میں ایسا موجود ہے نہیں کہ اپنے امام معین
کی تقلید سارے مسلمانوں پر واجب کہے اور تمام اہل مذاہب حقہ کو باطل ٹھہرائے اور اگر اپنے واسطے
اور وہ لوگ جو اس کے شریک ہیں اسکو موجبہ وجوب تقلید معین میں اونکے واسطے وجوب کا قول کیا ہے
تو اسوقت یہ قائل تارک بعض ما اتی بہ الرسول کا سب ہو دیکھو خود مولف نے تخصیص کرنا ایک مذہب
کا بعارضہ عدم استطاعت وغیرہ تجویز کیا ہے پس اگر یہ عوارض وجوب کسی قسم خاص مکلفین پر ہو تو کیا
مضایقہ اور دلیل ثانی جو حدیث ابن مسعود سے گذاری ہے کہ جو شخص بعد نماز کے سیدھی طرف بیٹھے
کو حق لازم سمجھے تو اوس صفحہ نے نماز میں حصہ شیطان کا گردانا مقتضا اسکا تو یہ ہے کہ بلا دلیل کوئی
شخص اپنے خیالات سے وجوب وجواز نہ گڑھے اور قائلین وجوب تقلید معین کے لئے تو ادلہ واضحہ
کتاب وسنت اور اقوال مجتہدین سے موجود ہیں پس اونپر یہ حدیث کسطرح حجت ہو سکے گی کما مر مفصلا
اور دلیل ثالث جو اجماع منقول قرافی سے لایا ہے جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہو چکا اور پھر ہم کہتے ہیں
کہ ملا علی قاری نے رسالہ تشیع الفقہاء الحنفیہ میں فرمایا ہے کہ نہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانوں کو تقلید لا
علی التعیین سے بجہت ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کے واسطے حوادث مستفتیین کے
تھا کما قال فان قیل لیس فی عہد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ
فی بعض الوقائع بمذہب الصدیق الاکبر وفی بعضہا بمذہب الفاروق قلت انما کان کذلک لان
اصول الصحابۃ لم یکن کافیۃ لعامۃ الوقائع ولا شاملۃ لکافۃ المسائل لانہم لم یتفرغوا لتفریع التفاریع
وتمہید الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورۃ یحل للمقلدین اتباع الصدیق فی بعض الوقائع واتباع
الفاروق فی بعضہا واما فی زماننا فمذاہب الائمۃ کافیۃ لمعرفۃ الکل فانہ ما من واقعۃ تقع الا
ونجدہا فی مذہب الشافعی او غیرہ نصا او تخریجا فلا ضرورۃ الی اتباع الامامین انتہی حاصل
کلام ملا علی قاری کا یہ ہے کہ یہ نہ منع کرنا صحابہ کا اجماعا تھا بلکہ بجہت ضرورت کے تھا
اور کوئی دلیل ثبوت اجماع منقول قرافی پر قایم نہیں اور نہیں تو ملا علی قاری اور امام فخر الدین

الرازی اور امام حرمین اور ابن صلاح اور امام ابی الفتح البغدادی اور امام غزالی اور ابن السمعانی اور
علامہ تقی الدین السبکی وغیرہم من المحققین جنکی تصریحات سابقہ وجوب تقلید معین کے گذر چکین مخالف
اجماع صحابہ کی کیونکر کرتے غور تو کرو اگر اجماع سے ہے کہ مثلاً کوئی کام زمانہ صحابہ مین یا قرون
ثلاثہ مین رائج نہتا اور کسی مصلحت یا ضرورت سے یا بدون نیت اجماع کرنیکی اوپر ترک اسکے صحابہ
اسکو ترک کرتے رہے تو یہ اجماع ہوجائے اور حرمت اوس فعل کے تو لاکھون جزئیات واجبات اور
مندوبات اور مباحات کے جیسے کتب رد فرق ضالہ مین مدون کرنا اور مدارس اور پل اور رباطات
بنوانا اور تصنیف کرنا مولف معیار کا کہ بزعم اسکے فعل حسن ہے اور ہزار قسم کے اطعمہ اور ملبوسات کھانا
اور پہننا سب حرام ہوجاینگے کیونکہ یہ سب افعال اس تقریر پر مخالف ہونگے اجماع صحابہ کے تو پھر مین
اہل اسلام کا کیا ٹھکانا ہوگا ولا یقول بہ احد من المومنین بلکہ اجماع نام ہے اتفاق اہل حل وعقد کا اوپر
کسی امر کے کما مر عن بدیع الاصول وغیرہ ہو اتفاق جمیع اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم انتہی اور
بہت ظاہر ہے کہ اتفاق فعل اختیاری ہی بغیر ارادہ اتفاق کے نہین ہوسکتا خواہ بقول ہو یا بسکوت یا بفعل
کما قال فی شرح بدیع الاصول فی تفسیر الاجماع بالمعنی اللغوی فالعزم والاتفاق علی الشیء بالتصمیم یقال
اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیہ انتہی تو مجرد منع کرنے صحابہ کے کسی امر کو بغیر انضمام قرائن ارادہ اور نیت
اجماع کی اجماع منعقد نہین ہوتا اور اس کلام سے کھل گیا جواب دلیل رابع مولف معیار کا اسواسطے کہ
عدم وجوب تعیین تقلید کا زمانہ صحابہ مین بسبب ضرورت کے تھا وقد مر ذکرہ پس تعیین کرنا مجتہد معین کو
جو وقت غیر ضرورت مین ہے اور مجتہد معین کو جو حالت ضرورت مین ہو قیاس مع الفارق ہے
فلا یصح اور یہ جو مولف نے اعتراض کیا کہ قیاس سوا مجتہد کے اور کو جائز نہین تمنے قیاس کیونکر کیا ہر جواب اسکا خود
یون دیا کہ یہ قیاس نہین ہے بل دلالۃ النص ہے جسکو عوام بھی سمجھتے ہین انتہی ماشاء اللہ مولف کو جسقدر الفاظ
اصول بزبان ہین وہ قیاس جو مجتہد کو درست اور غیر مجتہد کو منع ہے اور وہ دلالۃ النص جو عوام بھی سمجھتے ہین
وہ قیاس ایک حکم کا ہے اوپر حکم آخر منصوص کے اور اسیطرح دلالۃ النص قیاس احوال ایک انسان کا جیسے
مجتہد معین اوپر احوال انسان آخر کے جیسے صحابہ کرام اور قطع نظر اس سے دلالۃ النص ٹھہرانا بہت بعید ہے
دلالۃ النص تو وہ ہے جسکو عوام بھی سمجھ لین امام رازی اور امام الحرمین اور امام غزالی اور ہوا اور ابن السمعانی
اور ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہم جنکی تصریحات کلام مبین ہوچکین مرتبہ عوام سے بھی کمتر ہین

یہ عبارت بسبب کمی گنجایش حواشی صفحات گنبشتہ کی علیحدہ صفحہ پر لکھی گئی ہے

تتمہ عبارت معیار

اور دونوں قسم کے مقلدوں کیطرف سے یہ عذر کہ ہم لوگ مذہب دوسرے امام کا سوائے مذہب امام اپنے کے یقیناً ماتی بہ الرسول جانتے ہی نہیں بنابر قول علامہ شعرانی کے
تو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ماتی بہ الرسول کا نہوا نہیں بن سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کی فافہم وتشکر اور اسجگہ سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس دلیل
سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسائل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ماتی بہ الرسول کا لازم آویگا سنو کہ یہ دلیل اہل اوس مقلد کے حق میں
جاری ہوتی ہے جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کرے وہ حقیقۃً تارک بعض ماتی بہ الرسول کا نہیں ہے بلکہ حال یہ ہے
عموم نص کی ہے اسلئے کہ تخصیص اوسکی یا بنظر عدم استطاعت کی ہوگی یا بنظر اسکی ہوگی کہ بعض سے عموماً اتباع ماتی بہ الرسول کا ثابت ہوتا ہے پھر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کو حصر میں اتباع
بہ الرسول کر لیا تو بھی کافی ہے تو اس نظر سے ترک بعض کا ہوا نظیر اسکی یہ ہے مثلاً عموم آیت فاقرءوا ما تیسر من القرآن سے قرأت فاتحہ کی نماز میں بدون تعیین کی ثابت ہوتی ہے تو اگر کسی
نے بنظر اسکے کہ تحقیق عام کا ایک فرد میں ہوجاتا ہے یا بنظر اسکے کہ مجھ تمام قرآن کے حفظ پر طاقت نہیں پارہ عم کو واسطے قرأت کے نماز میں خاص کر رکھا ہے تو اس شخص نے باقی قرآن کی قرأۃ کو ترک نہیں کیا ہاں
اگر کوئی شخص پارہ عم کو باوجود قدرت کے تمام قرآن پر اس نظر سے کہ پارہ عم کا پڑھنا نماز میں واجب ہے اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں خاص کرے تو بیشک اصنوباقی قرآن کو ترک کیا اور جو
ممنوع کا ہوا جیسا کہ مقلد بتقلید قسم ثالث باوجود علم ایک مسئلہ کی موجب مذہب دوسرے امام کے اس نظر سے کہ ہمکو سوائے اتباع اپنے امام کی کسیکی پیروی درست نہیں اس مسئلہ کو عمل میں نہیں
لاتا تو بیشک ترک کیا اوسنے بعض ماتی بہ الرسول کو بخلاف مقلد مخصص بتقلید قسم ثانی کے کہ تخصیص اوسکی بنظر کفایت یا عدم استطاعت عملاً عموم نص ہے تو ثابت ہوا کہ ایسے مقلدین
تارک بعض ماتی بہ الرسول کے نہیں اور اوپر تقلید ہر مذہب کے ہر مسئلہ کی واجب نہیں فافہم دوسری دلیل حدیث اسود کی ابن مسعود سے قال قال عبد اللہ لا یحل احد کم الشیطان
شیئاً من صلوتہ یری حقا علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ لقد رأیت رسول اللہ صلعم کثیراً ینصرف عن یسارہ روایت کی اسکو امام بخاری نے حاصل ترجمہ فرمایا ہے عبد اللہ بن مسعود
صحابی جلیل الشان نے جو کوئی امام یہ التزام کرلے کہ بعد فراغت کے نماز سے دہنی ہی طرف کو پھر کر بیٹھے اور بائیں طرف نہ بیٹھے تو اوسنے اپنی نماز میں سے شیطان کا حصہ پھرا دیا ہے اسلئے کہ میں نے
رسول اللہ صلعم کو بہت دفعہ بائیں طرف کو پھرتے بھی دیکھا ہے شیخ الاسلام عینی حنفی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ابن مسعود کی اوسکے حق میں ہے جو دہنی طرف ہی کی پھرنے کو اور ضروری اور واجب
جانتا ہے اور اگر واجب نجانے تو دونوں طرف برابر ہیں لاکن دہنی طرف اولی ہے چنانچہ شرح بخاری میں فرماتے ہیں ماتحت اس حدیث کے فکانہ یری حتمہ وجوبہ اما اذا لم یتسوغ ذلک
فیہ الامران ولکن جہتہ یمین اولی انتہی اور طیبی نے فرمایا ہے کہ حدیث سے معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب یعنی جیسا کہ اسمقام میں اختیار کرنا جانب یمین کا ہے خوب اصرار کرے اسطرح کہ کبھی اوسکو چھوڑے
تو اس سے شیطان نے حصہ پایا اضلال کا پھر کیا حال اوس شخص کا جو امر منکر اور بدعت کے مصر ہو رہے چنانچہ شرح مشکوۃ میں فرماتے ہیں تحت اوسی حدیث کی وفیہ ان من اصر علی امر مندوب
جعل عزما ولم یعمل بالرخصۃ اصاب منہ الشیطان من الاضلال فکیف من اصر علی بدعۃ انتہی اور اسی جگہ سے ہے جو فتحانی لکھا ہے کہ سجدہ شکر کا فی نفسہ مستحب ہے لاکن بعد نماز کے مکروہ ہے اسلئے
کہ عوام اوسکو واجب جانیں گے یا سنت سمجھیں گے چنانچہ در المختار میں فرماتے ہیں وسجدۃ الشکر مستحبۃ بہ یفتی لکن تکرہ بعد الصلوۃ لان الجہلۃ یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یودی الیہ
فمکروہ انتہی وکذا فی سائر کتب الفقہ اور طحطاوی نے کہا ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے تو اس حدیث کی فحوا سے مطابق تصریحات اون محدثین اور فقہا کے جبکہ کسی امر مستحب کا التزام اور
اصرار اور ہمیشہ کرنا فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا تو التزام اور اصرار خاص اور وجوب ایک مجتہد کے مذہب کا جو مخالف اجماع قرون ثلثہ کا اور مخالف قرآن کی ہے کیونکر بدعت نہوگا
تیسری دلیل اجماع صحابہ کا جو قرافی نے نقل کیا ہے وجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر وعمر وقلدہما فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل چنانچہ صاحب مسلم الثبوت نے اسی مسئلہ میں
نقل کیا ہے ومنہ اخذ قدماء الحنفیۃ فلا عن التقریر منظم اصول میں نقل کیا ہے اور مولانا عبد العلی نے شرح مسلم میں نقل کیا ہے اور عبد الوہاب شعرانی نے میزان میں نقل کیا ہے اور تمام کتب اصول
میں مذکور ہے فالاقوی اجماع الصحابۃ یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہے خلاف اس اجماع کا مقبول نہیں بلکہ مردود ہے اور اجماع تمام مسلمین کا قرون اولی میں چنانچہ روایت ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ سے
بوجہ بسط پہلی معلوم ہوا پس جبکہ عمل صحابہ اور تمام مومنین کا قرون اولی میں سے اجماع ثابت ہوا کہ کبھی ایک مجتہد کی تقلید کرے اور کبھی دوسرے مجتہد کی پھر ایک ہی مذہب کا التزام کرنا اوسکو
واجب جاننا اور تارک اس التزام کو گمراہ جاننا اور لائق تعزیر کے جاننا تعزیر دینے اور مردود الشہادۃ کہنا پھر سبب ایسے عقیدہ اور عمل کے صحیح نہیں کیا ہوا معتقد ایسے عقیدہ اور عمل کے مصداق
اس آیہ کریمہ یتبع غیر سبیل المومنین کا کیونکر نہوگا اور مصداق من شذ شذ فی النار کا حدیث سے تو ہوا اور الاعظم من شذ شذ فی النار کے طرح نہوگا جو تیسری دلیل قیاس مجتہد معین کا اجماع میں
معین رہنا ہے یعنی تصویر اسکی یہ ہے کہ جبکہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ جیسے مجتہد کے انکار نہیں اور فضائل اونکے ظاہر ہیں اس میں باجماع اہل سنت کی تقلید بالتخصیص اونکی واجب نہوئی اور کوئی مذہب
اونکا خاص کر التزام نہیں کرتا تھا تو اب مثلاً ابو حنیفہ کی تقلید بالتخصیص بطریق اولی واجب اور لازم ہوگی پس قول اونکا واجب ہوگا یہاں تک کہ یہ کہنا آپ کا کہ یہ تقلید التصنف لمستحکم الکذب
ہذا حلال وہذا حرام فتروا علی اللہ الکذب اور اس استدلال سے ہمارے کسیکو یہ شبہ نگذرے کہ غیر مجتہد ہو کر قیاس کیوں کیا اسلئے کہ یہ قیاس نہیں جو کہ مستنبط علت سے ہو اور مختص بالمجتہد کے ہوتا ہے
بلکہ یہ دلالت النص ہے کما فی قولہ تعالی ولا تقل لہما اف دلالۃ علی نہی الضرب اور دلالۃ النص کو عوام بھی سمجھتے ہیں چنانچہ شیخ ابن الہمام تحریر میں فرماتے ہیں لا لالۃ النص بخلاف القیاس فی ان
القیاس مختص بالمجتہد ودلالۃ النص یفہمہا العوام انتہی اور قیاس کہنا اسکو الغزالی کے مذہب پر مبنی ہے چنانچہ مسلم میں کہا ہے وجمہور الحنفیۃ والشافعیۃ علی انہ فہم بدلالۃ النص لیس بقیاس
وقیل قیاس جلی واختارہ الامام الرازی انتہی کذا فی منظم اصول تنقیح جناب لقب نے دعوی وجوب تعیین پر یہ دلیل فرمائی تھی کہ جبکہ چار مذہب کی تعیین واجب ہوئی تو ایک کی
تقلید بھی ہو گئی کیونکہ یہ ایک بھی تو اونمیں چار میں سے ہے تو اوسکی مثال ایسی ہوئی کہ جبکہ چار جہت ہوئی تو ایک بھی جہت ہو گیا سو یہ تو ایسی دلیل ہے کہ جہتک کسی جاہل
سے بھی صادر نہیں ہوئی چہ جائے علما اور اس سے ہرگز وجوب ثابت نہیں ہوتا اور اس ہیچمدان نے عدم التزام مذہب معین کو یا استدلال چار دلیلوں کو یا استنباط ہدایت
اور خلاف کو جو ہر ایک اونمیں سے مدلل بدلائل ہے بعض اور تاویلیں اجماع جہت کو جہت ٹھہرایا ہے اور بعض میں عدم وجود دلیل وجوب تعیین کو سند پکڑا ہے اور بعض میں عموم آیہ قرآنی کو دلیل
گردانا ہے اور کسی میں تو احد اصولیہ اجماعیہ کو حجت ٹھہرایا ہے ثابت کر دیا تو اب قول کسیکا جو مصداق ہے من شذ شذ فی النار کا بلا دلیل کسطرح مقابل دلائل اور روایات اللہ کے

کہ یہہ لوگ نہ سمجھے اور مخالفت دلالۃ النص کے کر بیٹھے جرأت مؤلف کی اوپر اکابر دین کی دیکھتی ہی اور قوۃ
فہم سمجھی اور جب حال تنبیہ ۳۳ روایت منقولہ مؤلف کا جسپر عدم وجوب تقلید معین مین اعتماد کیا تہا بخوبی
کہل چکا اور کذب دعوی مدلل اور مبرہن ہونیکا واضح ہوگیا تو یہہ بات معلوم ہوگئی کہ مدعی عدم وجوب
تقلید معین کا مصداق ہی من شذ شذ فی النار کا اور خارج ہی سبیل مومنین سی اور بعد اتمام مبحث کی
اور بہی روایات وجوب تقلید شخصی کی لکہی جائینگی لیکن پہلے حال سنو وجوہ بطلان عدم وجوب تعین تقلید کا
اور جوابات دیکہو ترویدات مولف معیار کی۔ قال صاحب التنویر اور بیان باطل ہونی تقلید کا
بطریق عدم تعیین کی ساتہ کئی طریقون کے ہی طریق اول یہہ ہے کہ جب تقلید ثابت ہوی اس آیہ سی فاسئلوا
اہل الذکر تو مقتضا اسکا یہہ ہوا کہ اسپر عمل کر کے بری الذمہ ہو جائین ہم بالیقین عہدہ تکلیف تقلید
کے سی۔ سو یہہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہب معین مین ساتہ چہہ وجہون کے وجہ اول یہہ ہے
اسمین احتمال ہی پڑنیکا خلاف اجماعیات مین الخ قال مولف المعیار اقول غرض مؤلف کی
وجہ اول سی یہہ ہے کہ عدم تعیین مذہب مین احتمال ہی پڑنیکا اون صورتون مین جو باطل ہین باجماع
مرکب ائمہ اربعہ کی الی آخر ما قال پس معلوم کرنا چاہیئے کہ یہہ قول مؤلف کا باطل ہی اسلئے کہ ایسی
صورت مین ترکب اجماع مرکب ممنوع ہے اسواسطے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہی اور اسجگہ
مسائل مقلد فیہا مختلف ہین اقول وباللہ سبحانہ التوفیق اصل مدعا مؤلف تنویر کا یہہ ہی کہ جسوقت
تقلید امام معین علی الاطلاق واجب نہوگی تو مقلد جس مسئلہ مین چاہیگا ہر مجتہد کا اتباع کر لیگا تو اس
تقدیر پر بعض صورتین تقلید کیواسطے کئی مجتہدونکے ایسی واقع ہونگی کہ مجموعہ فعل مکلف کا خارج
ہوگا اجماع ائمہ سی مثلاً صحت صلوۃ یہہ حکم واحد ہے اب کسی نے اسکی بعض شرائط مین اقتدا کیا مذہب
امام ابی حنیفہ کا مثلاً مس عورت غلیظ کو ناقض وضو نہ ٹھہرایا اور بعض مین تقلید کی امام شافعی کی مثلاً
خون اور پیپ کو ناقض وضو نکہا اب یہہ نماز جو مصلے نے تقلید مجتہدین سے بیچ شرائط اوسکی کے
ادا کی حکم صحت اوسکا مرکب ہے مذہب شافعی اور حنفی سے اور یہہ ترکیب جو اصطلاح فقہا مین تلفیق
کہلاتی ہی باطل ہی پس صحت ایسی صلوۃ کی باطل ہوگی اور وجوب تقلید معین کو علی الاطلاق نفی کرنیمین ایسی صورتین بہی
واقع ہونگی کہ خلاف اجماع ہونگی جیسی صورت مذکورہ کہ مخالف ہے امامین بلکہ جمیع ائمہ کے اور یہہ مفید
ہی نفی وجوب تقلید معین کا علی الاطلاق قال فی الدر المختار ان الحکم الملفق باطل بالاجماع

انتہے قال علیہ العلامۃ الشامی المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحۃ مثالہ متوضی سال من بدنہ دم ولمس امرأتہ
ثم صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی حلبی اور
بہی علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا انتہے فرماتی ہین
صرح بذلک المحقق ابن الہمام فی تحریرہ ومثلہ فی الاصول الآمدی وابن الحاجب وجمع الجوامع وہو محمول
کما قال ابن الحجر والرملی فی شرحیہما علی المنہاج وابن قاسم فی حاشیتہ علی ما اذا بقی من آثار الفعل
السابق اثر یودی الی تلفیق العمل بشئ لا یقول بہ کل من المذہبین کتقلید الشافعی فی مسح بعض الرأس
ومالک فی طہارۃ الکلب فی صلوۃ واحدۃ وکما لو افتی بینونۃ زوجتہ بطلاقہا مکرہا ثم نکحہا مقلدا
للحنفی بطلاق المکرہ ثم افتاہ شافعی بعدم الحنث فیمتنع علیہ ان یطاء الاولی مقلدا للشافعی والثانیۃ مقلدا
للحنفی انتہے وقال العلامۃ السمہودی الشافعی فی العقد الفرید السادسۃ ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ
ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع انتہی پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ایسی صورتمین ترکب اجماع مرکب کا ممنوع ہے
اس واسطے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہے اور ہجکہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علیحدہ
ہی اور مسح کا علیحدہ انتہی علوم نہین کہ رد کس کلام کو کرتا ہے اور مراد اسکی کیا ہے بنا کلام مؤلف تنویر کا
تو اوپر لزوم تلفیق کے ہی کہ بطلان اسکا بالاجماع ہے اور اگرچہ فی نفسہ مسئلہ پانی کا علیحدہ ہی اور مسئلہ
مسح کا علیحدہ لیکن صلوۃ واحدہ مین جسکی صحت موقوف ہی اوپر مسئلہ پانی کے اور مسئلہ مسح کے راجع
ہین طرف حکم واحد کے جو وہ صحت صلوۃ واحدہ ہی پس حکم صحت اسکا مرکب تقلید مذہبین سی ہوا اور بحکم
کل من المذہبین کے جواز اس صلوۃ کا صحیح نہین ہی پس یہہ عمل باطل ہے بالاجماع دیکھو ابن الہمام اور آمدی
اور ابن الحاجب اور مفسر انکے کلام کے ابن حجر اور رملی اور ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہم سب اسکا قول
کرتے ہین اور کوئی انمین سی اختلاف مسئلتین کا نکالکر ایسی تقلید کو درست نہین کہتا ہان اگر
بنائے کلام مؤلف تنویر کی اوپر لزوم مخالفت اجماع مرکب کے ہوتی تو البتہ بحسب نظر ظاہر کے جواب منقول
صاحب مسلم کا متوجہ ہوتا اگرچہ بنظر دقیق مدفوع ہے اسلئے کہ مثلا قائل وجوب تقلید معین نے کہا کہ اگر تقلید امام
معین واجب نہو اور ہر شخص کو مقلدین مین سے یہہ اختیار ہو کہ جس مسئلہ مین چاہے کسی امام کا اقتدا کرلے
تو بعض صورتین مسائل مقلد فیہا کی ایسی واقع ہونگی کہ انمین مخالفت اجماع مرکب کی لازم ہوگی اور وہ باطل ہے
پس عدم تعیین تقلید باطل ہوگا لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم اسکی جواب مین صاحب مسلم نے

ایسی صورتمین ترکب اجماع مرکب کا ممنوع ہے اسلئے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ کا شرط ہے اور ہجکہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علیحدہ ہے اور مسح کا علیحدہ اسی جگہ یہہ ہے کہ محققین اصولیین نے صورت نکاح بالاکراہ اور بلا گواہ اور بلا ولی کا باطل باجماع مرکب ہونا انمین تسلیم کیا ہے چنانچہ کہا ہے علامہ ابن حجر اور رملی نے اور ابن قاسم نے اور علامہ شامی نے اور ابن الہمام نے اور آمدی نے اور ابن الحاجب نے اور جمع الجوامع مین

کہا کہ یہہ اعتراض مدفوع ہے اسلئے کہ اجماع مرکب کو لئے اتحاد مسئلہ شرط ہے اور محل متنازع فیہ مین مسئلہ
متحد نہین اسواسطے کہ انعقاد نکاح کا بغیر مہر کے موافق امام ابی حنیفہ کے مثلاً مسئلہ ہی علیحدہ اور انعقاد
بغیر شہود کے موافق مذہب امام مالک کی مسئلہ ہی جدا اور بغیر ولی کے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ ہے
غیر پس اگر یہانپر حکم واحد حقیقۃ یا حکماً ہوتا تو اجماع مرکب منعقد ہوتا اور مخالفت اسکی صحیح نہوتی اور جب مسئلہ
متحد نہوا تو مخالفت اجماع مرکب لازم نآئی چنانچہ اس عبارت منقولہ مؤلف سے جو صاحب مسلم نے کہی ہے
یہہ امر اوپر عاقل کے بہت ظاہر ہے وما اور وانہ ربما یکون المجموع مما لم یقل بہ احد فیکون باطلاً اجماعاً کمن تزوج
بلا صداق وبلا شہود وبلا ولی فالقول مندفع بعدم اتحاد المسئلۃ ولانہ لو تم لزم استفتاء مفت بعینہ انتہی
اب سمجھہ لو کہ یہہ اعتراض مسلم بنظر ظاہر اسصورت جزئیہ مین تو جواب ہوا اور بنظر غور دیکھو تو یہہ جواب اصل
کلام مین بن سکتا ہی اور نہ مثال جزئی مذکور مین اصل کلام مین اسلئے نہین بنتا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ
مین منحصر نتھا اسکو تو بطریق تمثیل ذکر کیا تھا نہ بطریق حصر مادہ نقض کے پس اگر اسجگہہ بجہت عدم اتحاد
مسئلہ کے بقول تمہارے مخالفت اجماع مرکب نہوئی تو نہو اسکے اٹھہ جانے سے اصل مدعا نہین اٹھہ جاتا
یہہ کہو کہ بر تقدیر عدم وجوب تقلید معین کی کسی مادہ مین مخالفت اجماع مرکب کی جو مسئلہ واحدہ مین ہو
لازم آتی ہے یا نہین اگر تمنے تسلیم کر لیا تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ عدم تعیین تقلید سے مخالفت اجماع
مرکب لازم ہوئی پس عدم تعیین باطل ہے اور اگر تمنے تسلیم نکیا تو ہم کہین گے کہ صاحب مسلم اور توضیح و
تلویح اور صاحب منار اور آمدی اور صاحب بدیع الاصول وغیرہم من المحققین مصرح فرماتے ہین کہ
جسوقت ائمہ ایک عصر کے اوپر دو قولون کے اختلاف کرین ایک مسئلہ مین تو قول ثالث مخالف قولین
کے نزدیک جمہور کے جائز نہین اور امثلہ کثیرہ اس قول مخالف اجماع مرکب کے ذکر کرتے ہین پس تقلید
غیر معین سے وہ صورتین لازم آجائینگی اور عدم تسلیم اٹھہ جائیگی جیسے بجہت خدام احد الزوجین کے فسخ نکاح
کرا دینا موافق مذہب شافعی کے اور ساتھہ برص احد الزوجین کے فسخ نکرانا بموافقت ابو حنیفہ کے یہہ
قول ثالث ہی نزدیک اکثر اہل اصول کے اور باطل ہی اور تقلید لا علی التعیین مین لازم آتا ہے پس انکار
لزوم اسکے کا مکابرہ صرف ہی کون مسموع کریگا قال فی البدیع اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ
ثالث خلافاً للجمہور وخصہ بعض اصحابنا بالصحابۃ والاصح الاطلاق مثالہ وطی بکراً ثم وجد عیباً قیل یمنع الرد وبہ مع
الارش فالرد مجاناً ثالث وکالجد قیل یرث مع الاخ الکل وقیل یقاسمہ فخرمانہ ثالث وکالام مع زوج وابوین او زوجۃ

والبوین قیل ثبلث الاصل وثلث الباقی فالتفریق ثالث وکالبنتہ قیل یعتبر فی جمیع الطہارات
وقیل فی البعض فتعمیم النفی ثالث انتہی البتہ بعض اصولیون کی نزدیک عدم جواز قول ثالث کا جب ہوگا
کہ قولین مختلفین مین قدر اجماعی مشترک نکلی اور قول ثالث رافع اوسکا پڑے اور نزدیک جمہور کے مطلقا
قول ثالث باطل ہی کما مر قال فی البدیع ومنہم من فصل واختارہ فی الاحکام ان کان الثالث رافعا للاتفاق
فممتنع کالبکر فانہا لا ترد مجانا وکالجد فانہ یرث اتفاقا وان وافق کلا من وجہ فجائز وانہ حینئذ غیر مخالف
للاجماع کفسخ النکاح ببعض العیوب الخمسۃ دون بعض کالتفصیل فی الام وانہ یوافق فی کل صورۃ مذہبا
انتہی وہکذا فی المسلم والاحکام وقال فی التوضیح فالشان فی تمییز صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ
لا یلزم فیہا ذلک فلا بد من ضابطۃ وہو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام
الشرعیۃ فحینئذ یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلک نقول ان المختلف فیہا اما حکم
متعلق بمحل واحد او حکم معلق باکثر من محل واحد اما الاول فکمسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ فان القولین یشترکان فی ان العدۃ
لا تنقضی بالاشہر وحدہا وان الجد لا یحرم وکل منہما امر واحد وہو حکم شرعی واما مسئلۃ الرمی فعلیۃ القدر مع
الجنس والطعم مع الجنس لا یشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی ولو جعل مفہوم احد الامرین او واحد
الامور امرا واحدا فذلک لیس بامر ہو فی الحقیقۃ واحد والغسلین اما الوضوء واما غسل المخرج فہما
مشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی وہو وجوب التطہیر فالتطہیر واجب بالاجماع فذلک التطہیر الواجب
ہو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعی فالقول بان لا شیء من التطہیر بواجب خلاف الاجماع انتہی
بقدر الحاجۃ وہکذا فی التلویح۔ اور نہ وارد ہونا اوس اعتراض کا صورت خبریہ مذکورہ مین اسلئے کہ صحت
ایسی نکاح کی جو منعقد ہوا ہی بغیر مہر اور بدون شہود اور بغیر حضور ولی کی حکم واحد ہے اور بنا بر مذہب
جمہور اصولیین کے کہ اون کے نزدیک قدر مشترک اجماعی نکلنا درمیان اقوال مختلف فیہا کی شرط نہین
قول آخر سوا اقوال مختلف فیہا ائمہ کی اسواسطے کہ کسی نے مجتہدین مین سے صحت ایسی نکاح کیا
کہ جسمین امور مذکورہ جمع ہون حکم نہین کیا اور اگرچہ وہ امور فی نفسہ جدا جدا تھی لیکن جسوقت حکم واحد
مین کہ وہ صحت نکاح کذائی ہے جمع ہو گئی پس مرجع اونکا طرف امر
واحد کے ہو گیا جس طرح مسح بعض سر کا بتقلید شافعی اور طہارت
کلب کا بتقلید مالک دونون امر تھے علیحدہ اور نماز پڑھنا بر عایت ان دونون تقلیدون کے

جائز نہین بسبب رجوع کرنے دونو حکمون علیحدہ کے طرف مرواحد کے اور بھی حال ہی مثال مذکور مؤلف
تنویر الحق کا یعنی جسوقت ایک شخص کے وضو کیا قلتین سے کم پانی سے جسمین نجاست پڑی ہی موافق امام مالک
کے اور مسح کیا چند بالون کا موافق امام شافعی کے پھر ساتھ اوس وضو اور مسح کے نماز پڑھی تو صحت اس
نماز کی حکم واحد اور مسئلہ واحدہ ہی اور موافق مذہب کسی امام کے یہ حکم صحیح نہین جیسے کہ کسی نے حالت وضو مین
پچھنے لگانے اور مس عورت بھی کیا پس اس وضو سے نماز جائز نہین نزدیک حنفیہ کے بجہت لگانے پچھنون
کے اور نزدیک شافعیہ کے بجہت مس عورت کے ہان اتنی بات مسلم ہی کہ حکم بطلان صلوۃ کا یہان ایرادا مین
مبنی ہی اوپر علت مغائرہ کے لیکن عدم جواز مین کسیکو کلام نہین قال فی التوضیح لو قیل لشیئین کان فی حکم شرعی
وہو عدم جواز الصلوۃ فان من احتجم ومس المرءۃ لا تجوز صلوتہ بالاجماع اما عندنا فللاستحجام واما عندہ فللمس لانہ
یخطر ببالی ان لا یقال ان ہذہ الصلوۃ باطلۃ اجماعا انتہی قال فی التلویح وانما قال فالذی یخطر ببالی لان الظاہر
لا خلاف فی بطلان الصلوۃ انما الخلاف فی جہۃ البطلان فالحکمان متحدان لا تغایر بینہما اصلا وانما
التغایر فی العلۃ انتہی اور یہ جو مسلم مین کہا ہے لو تم لزم استفتاء مفت بعینہ انتہی اگر یہ دلیل قائل
کی جو اوپر تقلید معین کے گزاری تہی تمام ہو جاوے تو لازم آئیگا استفتا کرنا مفتی معین سے اور
وہ باطل ہے تو جواب اوسکا یہ ہی کہ استفتا مفتی معین سے اوپر غیر مجتہد کے جو ملتزم تقلید مجتہد معین ہو
بیچ حالت غیر ضرورت اور احتیاط کے واجب ہے اور دلائل وجوب پیشتر اقوال محققین سے گذر چکین پھر اگر بشرط
مذکورہ استفتاء مفتی معین لازم آیا تو کیا قباحت ہی دوسرے یہ کہ بطلان مخالفت اجماع مرکب جو وہ دلیل
تہی تقلید معین کی اگر تمام ہو جاوے تو استفتاء مفتی معین کو کب مستلزم ہی اسلئے کہ جن مسائل مین اجماع
مرکب منعقد ہی اوسمین مقلد دو مجتہدونکی تقلید نکرے اور سوا اوسکے اور مسائل مین دو کی تقلید سے واقع
ہونا بیچ مخالفت اجماع مرکب کے نہین ہے پس مقتضای اس دلیل کے ممنوع نہوگی فلا استلزام فتفکر اور
یہ جو مؤلف معیار نے اپنی خیال پر مبنی کرکے اعتراض کیا کہ اگر کوئی کہے کہ تصویر اجماع مرکب اس
محل مین یون ہو سکتی ہے کہ مذہب مالک پر مثلا مسح سر مین کمی چند بالون کے مانع صحت وضو ہی کمی مقدار
پانی کے قلتین سے اور مذہب امام ابی حنیفہ پر کمی مسح کی ربع راس سے اور کمی پانی کی قلتین سے دونو مانع
صحت ہین اور نزدیک امام احمد اور امام شافعی کے قلت مقدار پانی کی قلتین سے مانع صحت وضو ہی
نہ مقدار مسح کی تو جو کوئی ایسا وضو کریگا تو اوسنے یہ سمجھا کہ انہین سے کوئی چیز بھی مانع صحت وضو نہین

اور یہ شمول عدم ہی جو توضیح مین مذکور ہے اور باطل ہے بالاجماع انتہی حاصلہ پھر اسکے چار جواب دئیے
ہر چند کہ تصویر اعتراض اس نہج پر قابل قبول نہین اور تصویر اجماع مرکب کی جو بنا ہی دلیل صاحب تنویر کا
پیشتر ہو چکی پس احتیاج رد و قدح جوابات کی اور اثبات تصویر مذکور مؤلف معیار کی نہین لیکن چونکہ مؤلف
نے سخن بدعوی اصول شناسی دراز کیا اور بیشتر غلطیان کین لہذا چیزے بچیزے بطور اختصار ہر ایک جواب
مین کلام کیا جاتا ہے پہلے جواب مین جو کہا کہ جس کسی نے پانی بقدر قلتین سے جسمین نجاست پڑی تھی
امام مالک کا مقلد ہو کر وضو کیا اور مسح ربع سر کا بتقلید امام ابی حنیفہ کیا تو ظاہر ہے کہ تجویز اس وضو
مین بھی شمول عدم ہی اسطور پر کہ گویا مجوز اس وضو کے نے دونو امرون کو مانع صحت وضو قرار دیا
اور باوجود اسکے یہ صورت تمہارے نزدیک جائز ہے پس اگر صورت مذکورہ ہماری کو باطل کہو گے
تو ترجیح مرجوح لازم ہوگی اور اگر اس صورت ثانیہ کو فاسد کہو گے تو مذاہب اربعہ ہاتھ سے چھوٹ جائینگے
اسلئے کہ امام شافعی اور امام احمد کے مذہب مین یہ وضو جائز ہے تو تقدیر بطلان اسکے پر مذاہب
اہل سنت مذہب امام ابی حنیفہ اور امام مالک مین منحصر ہو جائینگے انتہی خلاصہ اسمین یہ کلام ہی کہ ہمنے شق
ثانی یعنے بطلان صورت مذکورہ کو اختیار کیا اور مذاہب اربعہ ہاتھ سے نہین چھوٹتے اسلئے کہ صورت
مذکورہ نزدیک کسیکے ائمہ اربعہ مین سے درست نہین نزدیک امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی تو بطلان
ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی اور امام احمد کے اسلئے کہ اس وضوی خاص کو جو بمخالفت ایما مین سابقین
واقع ہوا صحیح کہنا مخالفت کرنا ہی اجماع مرکب کی اسواسطے کہ یہ دونو امام ایک عصر مین تھے اور صحت
اس وضو کی مخالف قول ان دونو نکے ہی اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کو بھی مخالف اجماع مرکب
سابقین کے قول کرنا درست نہین جیسے امام اعظم اور امام مالک کو مخالف اجماع مرکب سابقین اپنے کے
قول کرنا جائز نہین اور اگرچہ ایک ایک امر یعنے قابل وضو ہونا پانی قلتین کا اور جائز ہونا مسح ربع سر کا
موافق ہر ایک کے امامین سابقین مین سے تھا لیکن امر وحدانی یعنے صحت وضوی کذائی مخالف ہی
دونون کے بسبب انتفاء شرط ہر مذہب کے اور مخالف ہی امام شافعی اور امام احمد کے بجہت مخالفت
اجماع مرکب امامین کے ثانیاً یہ کہ چارون مذہب کے چھوٹنے کا کیا طریق ہی غایت الامر یہ ہے کہ اگر ہم اس
صورت کو فاسد کہین اور مذہب شافعی اور احمد مین جائز ہو تو اس مسئلہ خاص مین چھوڑنا مذہب شافعی
اور احمد کا لازم ہوگا نہ چھوڑنا چارون مذہبونکا اور نہ چھوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا جمیع مسائل مین

اور وہ جو جواب ثانی مین کہا کہ متوضی مذکور نے ہر ایک امر مین مثلاً مجتہد واحد کی تقلید کی تو دوسرے مجتہد کے
نزدیک یہ تقلید منع نہین حقیقین اس مقلد کے اگرچہ وہ مجتہد حقیقین اپنے اور مقلدین اپنے مین منع کرتا ہی لیکن
مقلد امام آخر کے لئے تقلید اپنی مخالف رائے کے تجویز کرتا ہے پس فعل مذکور جو بتقلید ائمہ ثلثہ یا اربعہ واقع
ہوا بالاجماع باطل نہوا اور اسپر عبارت شرح تحریر کی بطور سند نقل کی تفصیل رد عبارت شرح تحریر کی تو مبحث
تلفیق مین کہ مولف ثانیاً اسکو بیان کریگا اور تفصیل دفع اسجواب کی کما ینبغی آئیگی لیکن مجمل یہ ہے
کہ جب وہ فعل کہ بتقلید ائمہ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃً یا حکماً وہ فعل واحد قرار پایا تو اس فعل مین وہ مقلد
مقلد ہوا ہر ایک کا ائمہ اربعہ مین سے پس بقول تمہارے ہی اوس مقلد کو اس فعل مین ممانعت ہوئی
تقلید دوسرے کی سے اور مجموعہ فعل کا باطل ہوا نزدیک ہر ایک کے ہان اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃً یا حکماً
ایک نہوتا تو یہ جواب ہوسکتا تہا اور دفع اسکا بطور آخر کیا جاتا اور یہ جو جواب ثالث مین کہا ہی کہ بالفرض
ہوا ایک امام ہر ایک کی مقلد کے فعل کو باطل کہتا ہی اور شمول عدم مقلد کو درست نہین لیکن مآل اس عدم
جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہی اور اسکا
بطلان مبحث مین اجماع مرکب کے معلوم ہوچکا اسکا جواب یہ ہے کہ مبحث اجماع مرکب مین ہم خوب ثابت
کر چکے کہ جو فعل مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے وہ باطل ہی من شاء فلیطالع ہناک پس مبنی اور مبنی علیہ دونو درست ہوئے
اور وہ جو جواب رابع مین کہا ہی کہ بر تقدیر صحت اجماع مرکب کے بھی تقلید ایک امام معین کے لازم نہین آتے
اس دلیل سے اسلئے کہ ممکن ہی کہ مقلد ایسی صورتون سے کہ جسمین مخالفت ہوا اجماع مرکب کی پرہیز کری
اور باقی مین لا علی التعیین تقلید کری انتہی خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہ ہی کہ اس دلیل صاحب تنویر سے
مقصود یہ تہا کہ تقلید لا علی التعیین علی الاطلاق خواہ مسائل مخالفہ اجماع مرکب مین خواہ غیر مخالفہ
مین اگر صحیح ہو تو قباحت وقوع کی مخالفت اجماع مرکب مین لازم آئیگی اور جب ہمنے یہ قول کہا کہ سوا
صورتون مخالف اجماع مرکب کے اور مسائل مین تقلید لا علی التعیین ہے اور مسائل مخالفہ اجماع
مرکب مین نہین تو تمپر ہمارا یہ رد نہین ہے قائلین اطلاق پر ہے اور قائلین اطلاق پر اثبات
تقلید معین بایں طور ہوگا کہ قائلین اطلاق تو مطلقاً تقلید لا علی التعیین تجویز کرتے ہین اور قائلین
تقلید معین سوا صور مستثنے کے سب مسائل اجتہادیہ مین تقلید معین واجب کہتے ہین اور کوئی انمین سے
قائل واسطہ نہین ہی پس جب قول اطلاق بجہت لزوم مخالفت اجماع مرکب کے باطل ہوا تو اب بجہت

عدم قول یا بواسطہ کے نہ باقی رہی مگر تقلید معین تثبت المدعا قال صاحب التنویر دوسری وجہ یہ ہے کہ جب
مذہب غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہے پڑنیکا بیچ غیر صواب کے نزدیک ائمہ اربعہ کے الخ قال صاحب المعیار بہت
ظاہر ہے کہ آل اور مرجع اسوجہ کا طرف وجہ اول ہی کے ہے تو جبکہ اسوجہ کی خاک اوڑا دی گئی تو اسکا کیا ذکر باقی رہا
تو چاہیئے کہ جواب وجہ کو اول کو اسپر منطبق کریں یہی خاک اوڑانا واقع میں دستور ہے مولف کا اور دعوی
اوسکا سچ ہے بتحقیق مباحث علمیہ اور مسائل دینیہ کے بوجہ انصاف پس وہ خاک جو مولف نے جواب
وجہ اول میں اوڑائی تھی اوسکا حال منصفین پر خوب واضح ہو گیا اور وہ سب خاک اوڑائی ہوئی بارش
تحقیق سے دھلگئی اور آفتاب برہان کی دھوپ اوس خاک اوڑی ہوئی کے سے صاف نکل آیا اور مثل دلیل
اول کے دلیل ثانی مصفی غبار سے رہگئی قال صاحب التنویر تیسری وجہ یہ ہے کہ رجوع کرنا تقلید سے
بعد عمل کرنیکے ممنوع ہے بالاتفاق الخ معیار اقول جواب اسکے دو ہیں اول جواب ساتھ اثبات اختلاف
کے رجوع بعد العمل میں اور ساتھ توڑ دینے اجماع کے الخ پہلے معلوم کر لینا چاہیئے کہ دعوی اتفاق کا جو بیچ
ممانعت رجوع کے بعد العمل محققین نے فرمایا ہے وہ متفرع ہے اسصورت پر کہ باعتبار اصل کے اعنی مع
قطع النظر عوارض لاحقہ کے التزام تقلید امام معین ضروری نہیں ہے لیکن جب مقلد نے ایک حادثہ میں
تقلید کسی امام کے عمل کر لیا تو اب اوسکو رجوع تقلید سے اوس حادثہ معین میں جائز نہیں بالاتفاق اور ہرگاہ
بلحاظ عروض عوارض کے تقلید مجتہد معین اوپر ملتزمین تقلید کے واجب ہوئی جمیع حوادث میں پس حوادث
معمول فیہا میں بدرجہ اولی واجب اور لازم ہوگی چنانچہ یہ مضمون بیشتر بہ تفصیل ذکر کیا گیا اور اقوال عدم
وجوب تعیین اور اقوال وجوب تعیین دو محملوں پر جدا جدا محمول کئے گئے پھر اگر دعوی اجماع میں جو اوپر
ممانعت رجوع بعد العمل کے منقول ہے نظر ہو تو علی تسلیم النظر غایت اوسکی یہ ہے کہ وہ اجماع مصطلح حجت
قطعیہ ہے باعث اختلاف کرنے بعض کے نہ رہیگا لیکن اتفاق جمہور اصولیین جو موجب ہے ترجیح امر
متفق علیہ کا تحقق اختلاف بعض سے اوٹھ نجائیگا چنانچہ مولف معیار بعد اثبات اختلاف بعض کے
اور باقی نہ رہنے اجماع مصطلح کے تحقق اتفاق اصولیین کا مانتا ہے کما نقل عن عقد الفرید ولعل المراد اتفاق
الاصولیین الخ علاوہ یہ کہ اختلاف بعض مجہول سے جیسا کہ کلام زرکشی سے نقل کیا ہے وہ اجماع کہ
عبارت ہے اتفاق اہل حل وعقد یعنی مجتہدین سے کیونکر باطل ہو جائے البتہ اگر کوئی مجتہد کہ شریک ہونا
اوسکا متمم اجماع ہوتا پھر وہ اور مجمعین سے اجماع میں خلاف کرتا تو اجماع مصطلح باطل ہوتا اگرچہ اتفاق

اکثر باقی رہتا واذا لم یثبت ذلک من کلام المعرض لم یبطل الاجماع اور باینہمہ یہ کلام بیچ رجوع بعد العمل
کے تو جب تھا کہ قبل العمل رجوع درست ہوا اور درستی رجوع کی قبل العمل باعتبار اصل کے تھی اور جب
بسبب عوارض کے قبل العمل بھی رجوع ممنوع ہوا تو بعد العمل مین احتمال جواز رجوع کیونکر ہوگا اور علی تقدیر
التسلیم اٹھ جانا اتفاق کا جو بر تقدیر اول کے تھا صورت ثانیہ مین کیا مضر ہوگا آپ یہ جو مولف معیا
نے کہا کہ زرکشی نے کہا ہے کہ دعوے اجماع کا ٹھیک نہین اسواسطے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے
اور ون کے کلام سے اس مسئلہ مین اختلاف معلوم ہوتا ہے ساقط ہوگیا اس لئے کہ اولا تو وہ بعض
خلاف کرنیوالی معلوم نہین کہ مجتہد اور تمیمین اجماع سے ہین یا نہین پس نقل ایسے خلاف مجہول سے حکایت اجماع
نہین باطل ہوتی وثانیا ہمنے مانا کہ اجماع مصطلح جاتا رہا لیکن آمدی و ابن حاجب کے کلام سے دعوی تحقق اجماع
مصطلح کا متعین نہین پس ممکن ہے کہ اتفاق مذکور سے اتفاق جمہور مراد ہو اور خلاف حضر
کا اسکو ضرر نہین اور ثالثا یہ کہ ہمنے یہ بھی مانا کہ اتفاق بھی جاتا رہا لیکن یہ کلام تھا باعتبار اصل کے جس حالت تقلید
معین واجب تھی نہ وقت عروض عوارض اور وجوب تقلید معین مین اوسیطرح دفع ہوگیا کلام صاحب
عنایہ کا اور مغتنم الحصول کا اور یہ جو کہا ہے کہ ایسا ہی شیخ امام تقی الدین سبکی نے بھی دعوے اجماع کو رد کرنے
اور کہا ہے کہ سوا ابن حاجب اور آمدی کے اور ون کے کلام سے رجوع بعد العمل مین اختلاف معلوم نہوا
تھا کہ کسطرح رجوع ممنوع ہوگا جبکہ صحت مذہب کے غیر معلوم ہو چنانچہ یہ بات ہوئی ذہاتی مین ثم رایت فی فتاوی
السبکی انہ سئل عن ذلک فی سنۃ ست وسبعین ومائتین فقال اسبکی دعوی الاتفاق فیہ غلط فقہی کلام غیرہ مما یشعر باثبات
الخلاف بعد العمل ایضا وکیف یمنع اذ محتمل صحتہ نتہی اسکا حاصل یہ ہے کہ شیخ تقی الدین سبکی نے مسئلہ تقلید
مذہب معین کو تقلید ائمہ اربعہ مین صورتون مین جو پیشتر جابجا ہمنے ذکر کردین جائز رکھا قبل العمل ہو یا بعد العمل
اور سوا صورت ثلثہ کے تقلید غیر سے منع کیا کما قال مسئلۃ نحامسۃ فی التقلید مذہب شافعی وغیرہ من الائمۃ
ان الدان یقلد غیرہ فی مسئلۃ ظہر احوال احدہما ان یعتقد بحسب حالہ رجحان مذہب ذلک الغیر فی تلک
المسئلۃ فیجوز اتباعہ الراجح فی ظنہ نتہی اقول یہ وہ صورت ہے جواز تقلید مذہب معین مقلد مرجح
ترجیح رکھتا ہے اور دلیل ضعیف کو قوی سے امتیاز دیکر تصحیح و تضعیف مذہب کرسکتا ہے پس ایسا مقلد معذور
ہے اقسام مجتہدین مین پھر فرمایا سبکی نے ثانیہ ان یعتقد رجحان مذہب ذلک الغیر ولا یعتقد رجحانہ
ولکن فی کلام الامرین یقصر تقصیرہ حتی یظن ذلک فہو جائز یعنی محض اقول یہ صورت حیثیت جائز

جسمین بھی تقلید امام آخر کا بشرایط مذکورہ حکم جواز کیا ہے پھر کہا سبکی نے الثالثة ان یقصد تقلیده اکثر حسنة
فیما هو محتاج الیه لحاجة حاقة محققة او لضرورة ادهقته فیجوز ایضا انتہی اقول یہ وہ صورت ثالثہ ہی ترک تقلید امام
آخر کے جسمین ضرورت معتبرہ شرعیہ حادث ہو پھر سبکی نے صورتین عدم جواز ترک تقلید امام آخر کے ذکر کیں
الرابعة ان لا یدعوه الی ذلک ضرورة ولا حاجة بل مجرد قصد الرخص من غیر ان یغلب علی ظنه رجحانه فیمتنع لانه
حینئذ یتبع هواه الخامسة ان یکثر منه ذلک ویجعل اتباع الرخص دیدنه فیمتنع لما قلنا وزیادة فحشه لما ستدل ان
یجتمع من ذلک حقیقة مرکبة ممتنعة بالاجماع فیمتنع السابعة ان یعمل بتقلیده الاول کالحنفی یدعی شفعة الجوار فیاخذ بها
بمذهب ابی حنیفة رضی الله تعالی عنه ثم یستحق علیه فیرید ان یقلده الشافعی فیمتنع منها لتحقق خطائه اما فی الاول
واما فی الثانی وهو شخص واحد مکلف وهذا التفصیل وذکر هذه المسائل السبع حسب ما ظهر لنا انتہی اس تحقیق
شیخ تقی الدین سبکی سے یہ امر واضح ہوا کہ وقت حصول قوت اجتہادی کے اور وقت واقع ہونے ضرورت
ملجیہ کے اور در صورت احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے مع شرائط المعتبرة تقلید امام آخر کے علی الاطلاق
خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل جائز ہے تو مظنہ اعتراض پیدا ہوا کہ کوئی کہے کہ کلام آمدی اور ابن حاجب سے
معلوم ہوتا ہے کہ رجوع عن تقلید بعد العمل بالاتفاق درست نہیں تو واسطے دفع کرنے اس اعتراض کے
شیخ مذکور فرماتے ہیں وقول الشیخ سیف الدین الآمدی وابن الحاجب رحمهما الله تعالی انه یجوز قبل
العمل لا بعده بالاتفاق دعوی الاتفاق فیها نظر ففی کلام غیرهما ما یشعر باثبات خلافه بعد العمل ایضا وکیف
یمتنع اذا اعتقد صحته ولکن وجه ما قالاه انه بالتزام مذهب امام مکلف به ما لم یظهر له غیره والعامی لا یظهر له الغیر بخلاف
المجتهد حیث ینتقل من امارة الی امارة هذا وجه ما قاله الآمدی وابن الحاجب ولا باس به ولکنی اری تنزیله
علی الصورة التی ذکرتها اعنی السابعة یرید الامتناع فیما صرحت فیه بالامتناع وان لم یکن منقولا فالمنقول
وتحقیقه قد اشهد له انتہی یعنی یہ جو آمدی اور ابن حاجب نے کہا ہے کہ جبتک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہیں کیا
تو رجوع اوس سے درست ہے اور بعد عمل کرنیکے رجوع درست نہیں بالاتفاق اس دعوے اتفاق میں نظر
ہے اس لئے کہ کلام غیر اونکے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد العمل میں بھی اختلاف ہے جیسے کہ قبل العمل میں اختلاف
ہے اور بعد العمل کیونکر تقلید غیر ممنوع ہوگی اگر مقلد معتقد ہو صحت مذہب غیر کا راقم الحروف کہتا ہے کہ علامہ
سبکی نے تین حالتوں میں قبل العمل تقلید غیر تجویز کی اور جو لوگ کہ علی الاطلاق تقلید غیر سے منع کرتے
تھے اونپر رد کیا اسیطرح احوال ثلثہ میں تقلید غیر بعد العمل بھی تجویز کی اور کہا کہ خصوصاً جسوقت صحت

مذہب غیر کے معلوم ہو کہ یہ علم اور اعتقاد بغیر معرفت دلیل کے اور قوت اجتہاد کے نہین ہوتا اس
وقت مین رجوع سے کسطرح منع کیا جائیگا پس حاصل مدعا علامہ سبکی کا یہ ہوا کہ اگر اتفاق اوپر منع تقلید
غیر کے بعد العمل مطلقا کہوگے تو اسمین نظر ہے اور اگر مطلقا نکہو بلکہ سوا احوال ثلثہ کے کہو تو اوسپر کچھ
اعتراض نہین پس یہ مدعا سبکی کا ہمارے موافق ہے پھر سبکی نے کلام ابن حاجب اور آمدی کی باینطور
توجیہ کی کہ مقلد ساتھ التزام کرنے ایک مذہب کے مکلف ہے ساتھ اوسی مذہب کے اور واجب ہی اوپر
اختیار کرنا اوسی مذہب کا جبتک کہ دوسرا مذہب اوسپر ظاہر نہوا اور عامی یعنی غیر مجتہد ہو دوسرا مذہب
ظاہر نہین ہوتا تو اوسکو رجوع کرنا درست نہین بخلاف مجتہد کے کہ اوسپر ساتھ مارات اور دلائل کے
دوسرا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے تو اوس کے حق مین انتقال جائز ہے اور ابن حاجب اور آمدی کو
اوسپر منع کرنا رجوع سے مقصود نہین اور وجہ انکی بن سکتی ہے لیکن میری نظر مین یہ ہی کہ کلام ان دونون
کا محمول کرو ساتوین صورت پر اور منع کرتے ہین یہ تقلید غیر سے ان صور تو نمین کہ مین تصریح منع کی دیباچہ
کر چکا ہون انتہی ترجمہ مع توضیح اب ناظرین اس کلام پر مخفی نرہا ہوگا کہ ناقل نے جو کلام سبکی معیار مین نقل
کیا ہے اسمین کیا حذف عمل اور اختصار مخل کیا کہ نص صریح مدعا سے حضہ کو اپنے مدعا پر مطابق بنا لیا اور
تا واقفان ان دو ہوکے مین ڈالا اور یہ امر بھی ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مقصود شرنبلالی و سہسوی وغیرہ کا جو کلام علامہ
سبکی وغیرہ کو استناد مین ذکر کرتے ہین یہ نہین کہ ہر شخص ہر حال مین جس کسی کے چاہے تقلید کرلے اور دین کو
مذہب کا لعب بنا لے بلکہ مراد ان اکابر کی یہ ہے کہ التزام تقلید امام معین اسطور پر کہ کسی حال مین خواہ قوت
اجتہادی ہو یا نہو یا ضرورت داعیہ واقع ہو یا نہو یا احتیاط مذہب غیر مین ہو یا نہو تقلید امام آخر جائز نہو
نہین نہ قبل العمل نہ بعد العمل یہ بات صحیح نہین چنانچہ تصریح کلام علامہ سبکی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہی اور
یہی محل ہے باقی نقول مؤلف معیار کا چنانچہ تفصیل اوسکی پیشتر بخوبی ہو چکی فلا حاجۃ الی الاعادۃ اور وہ جو وجہ
ثانی مین جواب کے مؤلف نے اجماع کو تسلیم کرکے کہا کہ معنے عدم جواز رجوع بعد العمل کے یہ ہین کہ
عین اسی حادثہ مین رجوع نکرے اور اسپر بہت سی نقول نقل کین ہمکو ضرور نہین پونہچتا اس لئے کہ جب بعد
اعذار ثلثہ مذکورہ کی تقلید غیر مطلقا ممنوع ہوئی خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل اور در صورت اعذار مذکورہ
کے جائز ہوئے اسیطرح تو پھر ممانعت بعد العمل کو خاص کرنا ساتھ حادثہ معمول بہا کے کیا مقصد ہے فافہم
قال صاحب التسویر چوتھی وجہ یہ ہے کہ تلاش کرنا مذہب کے رخصتون کا ممنوع ہے بالاجماع کہا ہی اسکو

عبدالبر مالکی نے کہا ہے مسلم کے الخ قال مولف المعیار جناب مولف نے اس قول مین یہ خیانت
کی ہے کہ لاتقربوا الصلوٰۃ کو تو لے لیا اور انتم سکارے کو چھوڑ دیا اقول مقصود مولف تنویر کا اس جوجہ
رابع سے تخطیہ ہے ان لوگون کا جو علے الاطلاق تقلید امام معین کو واجب نہین کہتے خواہ عزائم مین
ہو یا رخص مین اور بہت ظاہر ہے کہ جب ممانعت تتبع رخص مذاہب کی ثابت ہوئی تو دعوے
جواز تقلید امام آخر کا مطلقا عزائم مین یا رخص مین جاتا رہا اگرچہ فی نفسہ جواز تقلید امام آخر عزائم مین
اس منع تتبع رخص سے نہ اوٹھا لیکن دعوے جواز جو علی الاطلاق تھا باطل ہوا پس یہان سے جواب ثانی دفع
ہو گیا باقی رہا کلام جواب اول مین سو حال اسکا یہ ہے کہ فی الواقع عبدالبر مالکی نے دعوی اجماع اوپر منع تتبع رخص کی
کیا ہے اور وہ مسلم مین منقول ہے کما قال وما عن ابن عبدالبر انہ لایجوز تتبع الرخص اجماعا فاجیب بالمنع اذ
فی تفسیق تتبع الرخص عن احمد روایتان انتہی پس اگرچہ صاحب مسلم نے جواب دعوی اجماع عبدالبر کا
بھی یا ینطور دیا ہے کہ بنا بر ایک روایت امام احمد کے اجماع منعقد نہین ہوتا لیکن اس اعتراض سے یہ تو
لازم نہین آیا کہ قول کرنا عبدالبر کا ساتھ تحقق اجماع کے غلط ہو جائے غایت الامر یہ ہے کہ دعوی اس اجماع کا نزدیک
معترض کے مقبول و مسلم نہین لیکن نقل اجماع مین کیا تردد ہے پس یہ کہنا مولف تنویر کا کہ عبدالبر فی اجماع نقل کیا
اور وہ مسلم مین مذکور ہے یہ بات صحیح ہے اور اسمین کیا خیانت ہے اگر یہ کہتا کہ قول اجماع کو مسلم مین مقبول اور
ثابت کیا ہے تو خیانت ہوتی علاوہ یہ کہ اعتراض صاحب مسلم کا اوپر دعوے اجماع کے جو منقول ہے ابن
عبدالبر سے وارد نہین یعنی یہ جو کہا کہ تتبع رخص کے حق مین امام احمد سے دو روایتین ہین ایک روایت
مین تو اوسکو فاسق کہا ہے تو اس روایت پر تو تتبع رخص حرام ہوا اور ایک روایت مین اوسکو فاسق
نہین کہا تو بنا بر اس کے تتبع رخص حرام نہوگا اور اس قول عدم حرمت مین امام احمد اور ائمہ کے مخالف
ہونگے پس ساتھ مخالفت امام احمد کے اجماع منعقد نہوگا اس کے جواب مین ہم کہتے ہین کہ مجرد روایت تفسیق
متبع رخص کے مخالفت اجماع کو نہین چاہتے اسلئے کہ روایت محتمل ہے کہ مرجوع عنہا ہو اور موافقت جمہور
کے اسی بات کو چاہتی ہے ہان اگر مذہب امام احمد عدم تفسیق ہوتا تو مخالفت اجماع متعین ہوتی اور علی التسلیم
ہم کہتے ہین کہ تتبع رخص کے جو حرام ہے تو سوا حالت ضرورت وغیرہ من الاعذار کے ہے پس ممکن ہے کہ روایت
تفسیق متبع کی حق مشتہی مین ہو جو دین و مذہب کو ملجبہ بناتی ہین اور روایت عدم تفسیق کی مخالف جمہور کی
حالت ضرورت وغیرہ مین ہو پس اس تقدیر پر امام احمد اور جمہور مین اختلاف حقیقۃ نہوا جیسے کہ ابن حزم نے جو منع تتبع رخص

مین اجماع نقل کیا ہے اور بعض نے تتبع رخص جائز رکھا ہے ان دونون قولونمین علامہ سمہودی
شافعی نے تطبیق باینطور کی ہے کہ اجماع اوپر منع تتبع کی اس صورت مین ہے کہ متتبع رخص بغیر تقلید اس شخص کے
جس نے رخصت کا قول کیا ہے رخص کو اختیار کیا یا رخص مرکبہ بیچ فعل واحد کے ہون اور جنہون نے
تتبع رخص تجویز کیا ہے وہ سوا صورتون مذکورہ کے ہے فلا خلاف فی الحقیقۃ کما قال فی العقد الفرید
ما حکاہ بعضہم عن ابن حزم حکایۃ الاجماع علی منع تتبع رخص المذاہب فلعلہ محمول علی من یتتبعہا من
غیر تقلید لمن قال بہا او علی الرخص المرکبۃ فی الفعل الواحد انتہی اور اجماع منقول عن ابن عبد البر اور روایت
عدم تفسیق مین اسطور پر بھی تطبیق ہو سکتی ہے پھر ہم اسکو تسلیم کرتے ہین اور کہتے ہین کہ روایت شاذہ
مخالف جمہور کے باآنکہ محتمل الرجوع ہے ناقض اجماع نہین ہوتی کما قال السید السمہودی توزع فی حکایۃ
الاتفاق لمخالفۃ جماعۃ منہم القاضی ابو الطیب فجزم فی تعلیقہ بانہا یعتبر بنیۃ الحاکم فیما کان حقا عندہما
واما ما ہو حق عند الحاکم فقط کحاکم یرے شفعۃ الجوار فحلفہ انہ لا یستحق علیہ الشفعۃ فنوی الحالف علی
قول نفسہ فانہ یکون بارا فی یمینہ انتہی قلت والجواب ان الشذوذ لا یقدح فی حکایۃ الاتفاق انتہی بقدر
الحاجۃ اور مع قطع نظر از ہمہ اگر مخالفت امام احمد منافی انعقاد اجماع ہے تو اتفاق جمہور سوا امام احمد
کے تو جاتا رہیگا پس اب قول جمہور ائمہ قابل عمل ہے یا ایک روایت امام احمد کی باوجود عدم ظہور
قوت دلیل کے اب مجمل حال ہر ایک روایت کا جسکو مولف نے جواز تتبع رخص مین نقل کیا ہے
سنلو کہ یہ جو شارح تحریر نے کہا ہے کہ شیخین کی روایت مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پسند فرماتے تھے تخفیف کو اپنی امت پر اور یہ بجہت فرمانے اللہ تعالے کے کہ یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ کے آسانی ہے اوپر امت کے اور موافق اسی مضمون کی چند احادیث
نقل کرکے اس سے جواز تتبع رخص کا حکم نکالا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ معنی آیہ کریمہ کے یہ نہین ہین کہ
امر مین مقلد پر تخفیف ہو وہ بمقتضای اس آیہ کے چاہے مجتہدین کے خلاف ہو اوسکو کر لیا کرے
بلکہ معنے اس کے یہ ہین کہ جو احکام شرع اللہ تعالی نے تمہارے واسطے مقرر فرمائے ہین ان مین
رعایت یسر ہے اسلیے کہ مجتہد اور مقلد اور قوی اور ضعیف اور معذور اور غیر معذور اور عاقل اور مجنون
اور نسا اور رجال وغیرہم یکسان احکام نہین فرماے بلکہ ہر شخص کے مناسب حکم کئے اور شدت اور
جیسے کہ بعض امم سابقہ مین تھا سب امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دفع فرمایا قال الزمخشری فی الکشاف

بکم الیسر ولا یرید بکم العسر اے یرید اللہ ان تیسر علیکم ولا العسر وقد نفی عنکم الحرج فی الدین
وامرکم بالحنفیۃ السمحۃ التی لا حرج فیہا انتہی وہکذا فی التفسیر الکبیر والبیضاوی پس اس آیہ کریمہ سے
یہ کہاں نکلتا ہے کہ مقتدا ہر مذہب کی رخصت کو تلاش کرکے ساتھ تمسک اس آیہ کے بزعم آپ کے
اتباع اوسکا کیا کرے اور اسیطرح احادیث مذکورہ سے بھی مدعا عامل پر نہیں آتا اسواسطے کہ خلاصہ اُن
سبکا یہ ہے کہ جبتک ممکن ہو اور مخالفت احکام شرع کی لازم نہو تو مکلفین پر شدت نکرنا چاہیے اسواسطے
کہ مبنا دین کا اوپر یسر کے ہے نہ یہ کہ جس کسی کا جی چاہے وہ موافق اپنی ہوا کے احکام کو اختیار کرے اور اگر
اس آیہ کریمہ اور احادیث مذکورہ سے اوپر جواز تتبع رخص استدلال لایا جاویگا تو سب احکام دین منقوض
پڑ جاویگا اور جتنے قیاسات مجتہدین کہ اوسمین تعمیم حکم منصوص کرنا ہوتی ہے صورت غیر منصوصہ سب باطل
ہو جائینگے مثلاً حرمت نبیذ اور افیون یا مسکرات آخر کہ جو منصوصہ نہیں اور امام شافعی یا اور کسی
مجتہد نے حکم منصوص خمر سے اسکی حرمت ثابت کی ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ قیاس کرنا تمہارا اسلئے
نص قطعی یرید اللہ بکم الیسر الخ اور احادیث مذکورہ کے ہے اور علی ہذا القیاس اور قیاسات بلکہ اجماعات
بھی بیشتر باطل ہونگے اسواسطے ارباب تفسیر حدیث نے معنی آیہ احادیث مذکورہ کے یہی کہے ہیں کہ دین
کے جتنے احکام ہیں اپنے اپنے محل پر سب میں یسر ہے عزیمت میں محل عزیمت پر اور رخصت میں
محل رخصت پر اور علی ہذا القیاس قال فی مجمع البحار ان ہذا الدین یسر ای سہل قلیل التشدید ومنہ یسرہ
اذا تیسر انتہی اس تفسیر پر کوئی کہتا کہ وقت ضرورت کے بھی مثلاً تتبع رخصت جائز نہیں تو احادیث
سے اور آپ ہی اوسپر برہان لائے جاتے کہ اسمیں شدت ہے اوپر مکلف کے اور جب موقع ضرورت کو مستثنیٰ
کر دیا تو حرج اوپر مکلفین کے نہوا بالجملہ مقصود قائلین محققین اسکلام کا یہی ہے کہ علی العموم ہر شخص کو تتبع رخص
منع نہیں ہے اور حالت ضرورت وغیرہ اور غیر ضرورت یکسان نہیں نہ یہ کہ بلا وجہ اور بلا ضرورت
بغیر فہم دلیل کے برعایت اپنی ہوا کے رخصتونکو تلاش کرکے دین کو ملعبہ بنائیں اور تحریم وتحلیل اشیاء کے
ضوابط کو اٹھائیں اسلئے علامہ سہروردی شافعی نے عقد الفرید میں بعد نقل کرنے آیات اور احادیث مذکورہ
کے اور نقل اقوال اور رد وقدح کے فرمایا علی ان الارجح فی المذہب منع تتبع الرخص کما سبق انتہی اور پہلے
اس سے فرمایا تھا قولہ من غیر تلفظ الرخص اے بان یاخذ من کل مذہب ما ہو الاہون ظاہر فی المنع
من ذلک وصححہ ابن السبکی فی جمع الجوامع والظاہر انہ المعتمد فی المذہب انتہی اور یہ جو ایک حدیث خیر

قصد مین نقل کی ہے عن عمر مرفوعا افضل امتی الذین یعملون بالرخص انتہی اول تو بغیر ذکر اسناد کی
صحت حدیث پر جزم نہین ہوسکتا پس استدلال مین قابل سماعت کے نہین خصوصا اوپر مسلک مؤلف
معیار کے کہ بغیر اسناد کے حدیث کو مانتا ہی نہین کما مر فی اول الکتاب وعلی تقدیر تسلیم یا جاتا ہے
کہ یہ حدیث معارض ہے ساتھ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کے بیان اسکا بر سبیل اختصار
یہ ہے کہ معنی عزیمت کے لغت مین حتما کسی کام کو کرنا اور کوشش کرنا اور صبر اور ثبات کرنا اوپر کسی
شئے کے ہین اور معنے رخصت کے لغت مین تخفیف کرنا ہی اللہ تعالی کا بندہ پر اور آسانی کرنا قال فی
القاموس عزم علی الامر یعزم عزما ویضم معزما کمقعد ومجلس وعزمانا بالضم وعزیما وعزیمۃ وعزمۃ وعزمۃ
وعلیہ وتعزم اراد وفعلہ وقطع علیہ او جد فی الامر انتہی وقال فی مجمع البحار فیہ خیر الامور عوازمہا ای فرائضہا التی
عزم اللہ علیک بفعلہا ای ذوات عزمہا التی فیہا عزم وقیل ہی ما رکدت رأیک وعزم علیہ وتعزم
یعود اللہ فیہ العزم الجد والصبر وسنہ فاصبر کما صبر اولو العزم من الرسل انتہی وقال فی الکشاف
فی تفسیر قولہ تعالی اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ مما عزمہ اللہ من الامور ای قطعہ قطع ایجاب
والزام وقال فی تفسیر اولی العزم من الرسل اولی الجد والثبات والصبر انتہی وقال فی القاموس والرخصۃ بالضم
وبضمتین ترخیص اللہ عز وجل عبدہ فیما یخفف علیہ ویسہل انتہی اور موافق انہین معانی کے استعمال ہی
عزیمت اور رخصت کا عرف مین لیکن اکثر جگہ پر عزیمت اور رخصت کہ مصدر ہین بمعنی مفعول کے یعنی مامور اور
اور مرخص کے مستعمل ہوتے ہین قال فی الکشاف وحقیقتہ انہ من تسمیۃ المفعول بالمصدر وصلہ من مفروضات الامور
ای مقطوعاتہا ومفروضاتہا انتہی پھر رخصت جو مقابل پڑیگی عزیمت کی کہ معنے ہین اوسکے اختیار کرنا اور جد اور
کوشش ہی بالضرور بمعنی تخفیف اور تسہیل کے ہوگی بنسبت عزیمت مقابل کے مثلا فرائض اللہ اور محرمات قطعیہ
اللہ تعالی عزائم ہین بمعنی قطعیت حکم کرنیکے اور اجتناب کے تو رخصت مقابلہ اسکی یہ ہوگی کہ اللہ تعالی نے تسہیل فرما کر
اجازت دی ترک یا تاخیر اسکی کی یا اختیار اسکی کی اور اتباع سنت اور تقوے اور ورع اگر عزیمت ہے بمعنی اسباب کہ
اسمین جد اور ثبات ہی علی الطاعۃ اور صبر ہے علی الشدائد تو رخصت مقابلہ اس کے وہ ہوگی کہ حضرت حق سبحانہ
نے تخفیف فرما کر اجازت دی اختیار کرنے مباحات غیر مسنونہ اور ترک تقوی اور ورع کے پس جب یہ بیان ممہد
ہوچکا تو ہم کہتے ہین کہ فرائض اللہ تعالی کے مامورات حتمیہ ہین اسیطرح محرمات اوسکے منہیات حتمیہ ہین پس سب عزائم ہوئے
اور کوئی طاعت بندہ کی بہتر اور افضل ادائے فرائض اور اجتناب محرمات سے نہین ہی اور سیطور پر اتباع طریقہ سنت اور تقوی

اور ورع اور اختیار احسن اور افضل ہر امر مین سب عزائم ہین اور مامور بہ شارع کے اور رخصتین مقابل
اس کے یعنی ترک پاتاخیر فرایض اور اختیار محرمات اور ترک تقوے اور ورع اور ترک طریقہ سنت
اور عدم اختیار افضل و اولی نہین ہے مگر بعوارض و ضرورات اور عامل اوسپر ہرگز بہتر نہین عاملین عزائم سے
آیات قطعیہ اور احادیث صحیحہ بہت سی اسپر دال ہین لیکن ہم بنظر اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہین قال
الزمخشری فی الکشاف وجاہدوا فی اللہ امر بالغزو بمجاہدۃ النفس والہوی وہو الجہاد الاکبر عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم انہ رجع من بعض غزواتہ فقال رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر فی اللہ ای فی ذاتہ و
من اجلہ یقال ہو حق عالم وجد عالم ای عالم حقا وجدا ومن حق جہادہ ہو اجتباکم اختارکم لدینہ و
نصرتہ وما جعل علیکم فی الدین من حرج فتح باب التوبۃ للمجرمین وفتح بانواع الرخص والکفارات والدیات
والارش ونحوہ قولہ تعالی یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی۔
یا ایہا الذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ قال الزمخشری فی تفسیرہ واجب تقواہ وما یحق منہا وہو القیام
بالواجب واجتناب المحارم ونحوہ فاتقوا اللہ ما استطعتم یرید بالغوا فی التقوی حتی لا تترکوا من المستطاع
منہا شیئا وعن عبد اللہ ہو ان یستطاع فلا یعصی ویشکر فلا یکفر ویذکر فلا ینسی وروی مرفوعا وقیل ہو
ان لا تاخذہ فی اللہ لومۃ لائم ویقوم بالقسط ولو علی نفسہ وابنہ وابیہ وقیل لا یتقی اللہ عبد حق تقاتہ حتی یخزن
لسانہ انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ وقال عز من قائل
والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا وقال اللہ سبحانہ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم وقال الزمخشری فی الکشاف
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا ایہا الناس انما الناس رجلان مؤمن تقی کریم علی اللہ وفاجر شقی ہین
علی اللہ ثم قرء الآیۃ وعنہ علیہ الصلوۃ والسلام من سرہ ان یکون اکرم الناس فلیتق اللہ انتہی وروی الدار
قطنی عن ابی ثعلبۃ الخشنی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوہا وحرم حرمات
فلا تنتہکوہا وحد حدودا فلا تعتدوہا وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنہا انتہی کذا فی المشکوۃ و
ایضا فی المشکوۃ فی حدیث طویل فقال اوصیکم بتقوی اللہ والسمع والطاعۃ وان کان عبدا حبشیا فانہ
من یعش منکم فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین تمسکوا علیہا وعضوا
علیہا بالنواجذ انتہی اب محل غور ہے کہ یہ سب عزائم مامور بہ ہین عاملین اس کے جو نبیا
عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل الصلوۃ والسلام ہین صحابہ کرام اور تابعین اور ایمہ ذوی الاحترام اور علماء سنین اور مجتہدین

ہین عاملین بالرخص سے مثل تارک فرایض اور اختیار کنندہ محرمات اور تارک سنت و عامل مباحات غیر
مسنون وغیرہم کے کہ جنکو شارع نے بضرورت و احتیاج اجازت اس امور کی مواضع مخصوصہ مین بشرایط
معتبرہ دی ہی کیونکر کمتر مرتبہ مین ہو جائین اور یہ عاملین بالرخص افضل امت قرار پائین سو اس کے نصوص
صریحہ فضلیت عاملین بالعزیمۃ کے اور عاملین بالرخصۃ کے منافی ہین مضمون اس حدیث کے قال اللہ
سبحانہ وتعالے لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ
الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۝ دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ
اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۝ دیکھو جہاد کہ فرض کفایہ ہے عمل کرنیوالا اوپر اوس کے بلا حاجت عامل بالعزیمۃ ہی
اور قاعد اس سے بلا حاجت عامل بالرخصۃ ہے اور عامل بالعزیمۃ قطعا بہت افضل ہی عامل بالرخصت سے ایضا
انفاق فی سبیل اللہ قبل فتح مکہ اور ظہور شوکت اسلام کی عزیمت ہے اور بعد ظہور شوکت اسلام اور فتح مکہ کی رخصت
ہے اور ساتھ نص قطعی لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ
الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى الآیہ کے اہل عزیمت افضل ہین اور علی
ہذا القیاس نصوص قطعیہ کثیرہ اور فضلیت عاملین بالعزیمت کے دال ہین پس الحدیث غیر مبین سند وغیرہ ظاہر الفقوہ
مقابلہ نصوص قطعیہ مین کب قابل اعتبار و خاطر ہے یا قابل تاویل ہی یا لایق رد پھر ہم اسکو بھی تسلیم کرتے ہین
کہ عاملین بالرخص افضل ہین لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہی کہ رخص مذاہب مختلفہ کے ہون جائز ہی
کہ عاملین اوپر رخص ایک مذہب معین کے افضل ہون بنسبت عاملین بعزایم ہر مذہب کے پس دعوی تتبع رخص
مذاہب مین اس حدیث کو مستند گردانا سراسر بے معنی اور غیر مفید ہے اور ایسی استدلالات بیجا حاصل کے اکثر
اہل علم جنکو فہم تام اور مرتبہ تحقیق نہین ورطہ ضلالت مین ڈوبتے ہین ومن اللہ سبحانہ العصمۃ والتوفیق اور
باقی قول مولف معیار کا کہ بعینہ ساتھ وفی تغیر کے مثل قول گذشتہ شارح تحریر کے ہے سب ضمیمہ جواب
مذکور مین رد بلا حاجت تطویل و تفصیل نہین قال صاحب التنویر پانچوین وجہ یہ ہے کہ تقلید بطریق تعیین
کے جائز ہے بالاجماع اور تقلید بدون تعیین کے مختلف فیہ ہے درمیان علماء الخ قال مولف المعیار عرض
اس قول سے یہ ہی الخ اقول سو جو مین مولف تنویر نے تنزل کیا اور تسلیم کیا اسبات کو کہ بعض علما کے نزدیک
وجوب تقلید علی التعین نہین ہی اس تقدیر پر کہتا ہی کہ بالفرض ہم اگر قول وجوب تعیین سے درگذر کرین اور جواز مسلم رکھین

قال

تو اختلاف علما جو وجوب و جواز مین ہے ہماری تسلیم جواز سے جاتا نرہیگا پس جو شخص کہ تقلید علی التعیین
بر سبیل جواز اختیار کریگا تو کبھی اسکو غیر واجب سمجھکر ترک بھی کر دیگا پس نزدیک فریقین کے عہدہ تکلیف
سے بالیقین بری الذمہ نہوگا اور جسوقت تقلید معین بر سبیل وجوب اختیار کریگا تو بالیقین نزدیک فریقین
کے عہدہ تکلیف سے بری ہوگا اسلئے کہ فریقین کے نزدیک جواز تقلید معنی غیر ممنوع شرعا متحقق ہے
اور یہ جواز دونو قولون مین مشترک ہے پس اسصورت مین مکلف عامل ہوا اوپر غیر ممنوع شرعی کے بالاجماع تو خارج
ہوا عہدہ تکلیف سے بخلاف صورت اول کے اور بری الذمہ ہوجانا مکلف کا امور تکلیفیہ مین بالیقین واجب
ہے کما قال فی مسلم الثبوت اذا اشتبہت المنکوحۃ بالاجنبیۃ حرمت لان الکف عن الحرام واجب وہو
بالکف عنہما ولو قال احدیکما طالق حرمنا لان الاجتناب یقینا فیہ انتہی پس بتقدیر اختیار جواز تقلید
معین کے بھی وجوب یا غیر تقلید معین کا ثابت ہوا پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ کلام اس تعیین تقلید
مین تھا جو بنظر وجوب کے ہے اور دونو کے اوپر اجماع ہونے کے کیا معنی جبکہ باعتبار اعتقاد رکھنے وجوب
شرعی کے بدعت ہونا اسکا چار دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون سے ثابت ہو چکا انتہی ساقط ہوا اسلئے
کہ جواز کے دو معنی ہین ایک تو مباح الفعل والترک یہ معنی مقابل ہین واجب کے اور ایک غیر ممنوع شرعا اور
یہ جواز جمع ہوجاتا ہے ساتھ واجب کے قال فی مسلم الثبوت اعلم ان الجائز یطلق علی المباح المباین
للواجب والمندوب لذلک یطلق علی ما لا یمنع شرعا انتہی پس تنویر نے جو تقلید کو بالاجماع جائز کہا ہے
اور دو قولون وجوب اور عدم وجوب مین قدر اجماعی جواز کو مشترک نکالا ہے بمعنے ثانی لیا ہے
اور مولف معیار بمعنی اول سمجھکر نفی اجماع علی الجواز کرتا ہے اور وہ جواز جو بنظر وجوب تھا اور اس
کو مولف تنویر نے تنزل کرکے ترک کر دیا اور باوجود ترک قول بالوجوب کے پھر تقلید معین کو بسبب اسکے
آخر کے کہ وہ خروج عہدہ تکلیف سے ہے بالیقین واجب ثابت کیا علاوہ یہ کہ حال چار دلیلون
اور تینتیس روایتون کا جسے مولف نے بدھر ایا تھا تقلید معین کو پیشتر بخوبی واضح ہو چکا اور ماہرین
پر مخفی نرہا ہوگا کہ کسی دلیل سے مولف معیار کا مدعا نے اعلی واقع نہین نکلنا اگرچہ زعم اسکا اور خیال
محال اسپر حاکم ہے قال صاحب التنویر اور وجہ چھٹی یہ ہے کہ تقلید بدون تعیین کے
کھولنا دروازہ فساد کا ہے الخ قال مولف المعیار مقدمہ اولے اسکا مردود ہے
اقول اثبات مقدمہ اولے کا ساتھ نقل کلام ملا علی قاری وغیرہم کے بخوبی ہو چکا پس دعوے

مردود ہے مولف معیار کا قابل اعتنا نہیں اور یہ کہنا کہ عدم تقلید امام معین میں علی اطلاق مصلحت
دین اور محافظت ایمان ہے مجرد دعوے اور صرف نقول ہے جسپر کوئی عقل اور [illegible]
تصریحات علمائے محققین بلکہ بقولین اور مستند لیہم مولف معیار کے مخالف [illegible]
اور ملا علی قاری وغیرہ جنکے کلام سے مولف جا بجا سند پکڑتا ہے [illegible]
فان قلت فہل یجب علی المحجوب عن الاطلاع علی عین الاولی الشرعیۃ التقلید بمذہب معین [illegible]
یجب علیہ ذلک للافضل فی نفسہ وفضیل غیرہ انتہی وقد نقلہ عن شیخہ علی الخواص بکلام لعلی مقدار [illegible]
وانکان فی ہذا القدر کفایۃ للمتدین المنصف لکن سیجی ازید منہا الی شغف المتعصب المتعسف [illegible]
صاحب التنویر چوتھی دلیل یہ ہے کہ جب کہ ہوئی تقلید غیر معین ایسی جو اوپر گذر گئی تو قل مرتبہ [illegible]
ہے کہ تنگ مرجح [illegible] مولف المعیار جو تقلید معین وجوبا کا بدعت ہونا ثابت ہوا [illegible]
راجح اور غیر معین کے مرجح ہونے کے کیا معنی ہیں اقول جب وقت دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ سے
ہمنے غیر مجتہد کے لئے تقلید امام معین کا وجوب ثابت کیا چنانچہ ادلہ وجوب بعض گذر چکیں بعض
آتی ہیں تو بدعت ہونا اسکا کیونکر ہوگا اور قطع نظر ازین وجہ پانچویں اور چھٹی جو پیشتر ابھی گذر چکی ہے
دلالت واضحہ رکھتی ہے وہ بر حجیت کے اور یہ جو مولف معیار نے کہا کہ پہلے اس سے تقلید
انکی نہیں ہیں کہ دلیل چوتھی قرار پائی تو جواب یہ ہے کہ وہ تین باتیں جو مولف تنویر نے اجماع مذکور سے
[illegible] تین دلیلیں ہیں واسطے اثبات تقلید امام معین کے اگرچہ ماخذ اور [illegible]
اجماع ہے البتہ نام اونکا ساتھ نقل دلیل کے نہیں لیا ہے ولا شناعۃ فیہ [illegible] کے یہ [illegible]
دلیل رابع ہوگا اور شبہہ مولف کا ساقط ہوگا قال مولف المعیار تقلید بجہت عدم تعیین کے بھی ہے
سبیل مومنین کے الخ اقول جواب اسکا مفصلا گذر چکا کہ تقلید لا علی التعیین صدر سبیل مومنین
نہیں ہے اور کسی زمانہ میں جو بجہت نہ کفایت کرنے مذاہب معینہ کے اسطور پر تقلید کرلی تھی وہ
[illegible] بعد تدوین مذاہب کے جاتی رہی اور سبیل مومنین تقلید علی التعیین ہے قرار پائی یہانتک کہ مولف
[illegible] کا قول کہ [illegible] وہ بھی بطرز جواز یا استحباب تقلید معین پر دلیل ہے اور یہ مضمون کلام
[illegible] اور [illegible] بغدادی وغیرہم سے صریحا اور بن الہمام وغیرہ سے ضمنا نقل کر دیا گیا ایسے لفظ
سطریق کی مخالفت ہے طریق مومنین سے اور دخل ہونا ہے جو وعید ولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے آیت

جو تبعیہ مین کہا کہ مولف تنویر نے ترک امر مرجوح کو خبر ٹھہرا کر واجب کہا اس آیہ سے جو کہ گذری تو اس سے
معلوم ہوا کہ جناب مولف کے نزدیک جو خبر ہے خواہ سنت ہو خواہ مستحب ہو سب واجب ہے انتہی
جواب اسکا یہ ہے کہ مولف تنویر نے آیہ کریمہ فاستبقوا الخیرات کو برہان گردانا واسطے وجوب تعیین
تقلید کے باینطور کہ یہ داخل ہے خیرات مین اور بمقتضاے صیغہ امر کے کہ یہ حقیقۃ واسطے وجوب کے
ہے کما ہو مصرح فی جمیع کتب الاصول قال فی المنار وموجبہ الوجوب لا الندب ولا الاباحۃ ولا التوقف
انتہی وقال فی مسلم الثبوت صیغۃ افعل عند الجمہور حقیقۃ فی الوجوب لا غیر انتہی وہکذا فی التوضیح والتلویح
وغیرہ سبقت کرنا طرف اس تقلید معین کے واجب ہے مولف معیار نے اسکا کچھ جواب ندیا
جب مستند مولف تنویر کو کسی نہج سے دفع کریگا تو بات اوس کی قابل اصغا ہوگی اور مجرد استبعاد
سے مقابلہ نص قطعی قرآن کے کیا کام چلتا ہے اور اگر یہ توہم ہو کہ اجماع کرنا اوپر تفرقہ وجود وسنیت
واستحباب کے قرینہ ہوگا معنی مجازی امر کا تو جواب یہ ہے کہ اجماع متاخر ہے نزول قرآن بلکہ
زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کالا یخفے پس قرینہ مجاز کا بیچ تغیر کرنے معانی حقیقیہ قرآن
کے کیونکر ہو سکے گا فافہم **قال صاحب التنویر** طریق تیسرا الخ **قال مؤلف المعیار** اسطریق کا
مبنی کئے امر ہین الخ **اقول** یہ جو مؤلف معیار اثبات دعوے بطلان عدم جواز فعل مخالف للائمۃ
الاربعۃ اور دعوے بطلان امتناع رجوع بعد العمل اور امتناع تتبع رخص کو کلام سابق اپنے حوالہ کرتا ہے
اسکا حال بخوبی کھل چکا ہے شایق کو چاہیے کہ ہر محل پر ملاحظہ کرکے بطلان دعوے بطلان کو
بوضاحت سمجھ لے اور یہ جو کہا ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے بعضون کے نزدیک جائز اور بعضون
کے نزدیک باطل ہے تو جس نے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعوے اسکا مردود ہے انتہی پس جواب
اسکا یہ ہے کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع قال فی الدر المختار ناقلا عن تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم الملفق باطل
بالاجماع انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی ناقلا عن الحلبی مثالہ متوضی سال من بدنہ دم ولمس امرأۃ ثم
صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحۃ منتقیۃ انتہی وہکذا فی
الفرید السمہوری ناقلا عن العلامۃ السبکی وغیرہ من المعتبرات اور مختلف فیہ ہونا اسکا ثابت نہین مولف
معیار نے وہکا کہا یا کہ اس قول طحطاوی سے باطل بالاجماع ولعلہ لم یعتبر القول بجوازہ انتہی مختلف ہونا
اسکا زعم کیا اس لئے کہ معنی اس کلام کے یہ ہین کہ جس کسی نے اجماعا تلفیق کو باطل کہا ہے تو شاید اوسنے قول جواز کو اعتبار

نہیں کیا یعنی بعض علما جو جواز تلفیق کا قول کرتے ہیں ناقلین اجماع نے اعتبار اُسکا نہیں کیا
راقم الحروف کہتا ہے کہ نہ اعتبار کرنا قول جواز کا صحیح ہے اور موجب اسواسطے کہ قائلین جواز مجتہد نہیں ہیں کہ
اُنکے اختلاف سے اجماع جاتا رہے اور اُنکے اتفاق سے منعقد ہو جائے پس نقل اجماع میں اُنکے قول کا کیا
اعتبار آور یہہ جو مؤلف سعد کہتا ہے کہ مدعی اجماع نے قول جواز کو خیال نکیا یہہ معنی لم یعتبر القول بجوازہ
کے نہیں ہو سکتی اسلئے کہ زبان عرب میں اعتبار خیال کرنیکو نہیں کہتے اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ نہ
خیال کرنا اُنکا قول جواز کو بجہت نہونے قائلین جواز کے موقوف علیہ اجماع کے درست ہے اس سے مسئلہ
تلفیق مختلف فیہ نہیں ہو جاتا اور یہہ جو طحطاوی نے کہا ہے وہ باطل خلافا لابن الہمام صریح اسپر دال ہے کہ حکم
بطلان تلفیق کا ثابت ہے اور خلاف ابن الہمام کا مضر حکم بطلان کو نہیں اسلئے کہ ابن الہمام بھی رکن اجماع نہیں
ہیں یا اسجہت سے کہ مجتہد نہیں ہیں یا اسجہت سے کہ مجمعین کے زمانہ سے زمانہ انکا متاخر ہے پس خلاف متاخر کا
ناقض اجماع متقدم نہیں ہو سکتا کما مر فی بحث الاجماع اور جس کسیکو بطلان دعوی اجماع مذکور کا دعوے
ہے تو اُسکو چاہیئے کہ جسطرح ہمنے کلام ثقات سے اجماع نقل کیا اسیطرح وہ کلام ثقات سے نہونا اجماع کا نقل
کرے ورنہ ذکر مخالفت ابن الہمام سے اجماع باطل نہیں ہوتا اور اختلاف ثابت نہیں آوردہ جو کلام
ابن نجیم سے جواز تلفیق سمجھا ہے اول تو کلام منقول کو دلالت اوپر تجویز تلفیق کی نہیں اسواسطے کہ عبارت
ویمکن ان یوخذ صحۃ الاستبدال من قول ابی یوسف وصحۃ البیع بغبن فاحش بقول ابی حنیفۃ بناء
علی جواز التلفیق بین القولین الخ کے معنی یہہ ہیں کہ محل متنازع فیہ میں یہہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ صحت استبدال
موافق قول امام ابی یوسف کی لیجائے اور صحت بیع بغبن فاحش موافق قول ابی حنیفہ کی بجہت بنا
کرنیکے اوپر جواز تلفیق کے درمیان دو قولونکے یعنی مبنی اس توجیہ کا جواز تلفیق بین القولین ہے پس
اگر جواز تلفیق کو مسلم رکھو تو یہہ توجیہ بنیگی نہیں تو نہیں پس اس کلام سے یہہ لازم نہیں آتا کہ قائل
اس کلام کے نزدیک تلفیق جائز ہے کما مر بلکہ صیغہ تمریض و تضعیف توجیہ جو یمکن ان یوخذ الخ ہی
موید ہے اسبات کا کہ قائل کا یہہ مذہب نہیں ورنہ کلام کو بطور ضعف کی نکہتا اور ثانیا یہہ کہ بتقدیر تسلیم یہہ
تلفیق وہ نہیں ہے جسمیں بحث ہے اسلئے کہ تلفیق متنازع فیہ تو وہ ہے کہ موافق دو مذہبوں کی ایک فعل
واقع ہو اور اسمیں مذہب امام یوسف علیحدہ مذہب امام ابی حنیفہ سے نہیں کما مر اسیواسطے کلام مذکور
میں تلفیق بین القولین کہا اور بین المذہبین نکہا پس اگر اس کلام سے جواز تلفیق بین القولین نزدیک

ابن نجیم کی صحیح بھی ہو تو اس سے جواز تلفیق بین المذہبین ثابت نہیں ہوتا اور ثالثا یہہ کہ پھر ہمنے یہہ بھی
تسلیم کر لیا لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقص اجماع نہیں ہو سکتا اور نہ اتفاق انکا سبب انعقاد
اور یہہ روایت بزازیہ و من علماء خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء فی القراءۃ اخذا بمذہب الامام
پہلے مذکور ہو چکی اور جواب اسکا بتفصیل دیدیا گیا حاجت اعادہ نہیں علاوہ یہہ کہ بعض علماء مجہول
الحال کے مخالفت سے اجماع بطلان تلفیق کسطرح اٹھ جائیگا اور یہہ کہنا کہ بطلان تلفیق کا مذہب
متاخرین کا ہے نہ متقدمین کا اول تو یہہ دعوی ہے بلا برہان دیکھو سوا علماء حنفیہ کے محققین شافعیہ سے
امام نووی اور رافعی اور علامہ تقی الدین السبکی اور ابن دقیق العید اور قرافی مالکی اور علامہ اسنوی سب
اسیطرف گئے اور سبھوں نے اجماع اوپر بطلان تلفیق کے مسلم کہا ہے پس اگر مانا جاوے کہ مذہب متاخرین
کا ہے تو اجماع ہونا اوپر مذہب متاخرین کی ممکن ہے کچھہ قول متقدمین ہونا اجماع کے لئے شرط نہیں
قال السید السمہودی فی العقد الفرید وما اشترطہ فی الجواز الانتقال من اعتبار ان ینقض بمثلہ ای لا
یکون بحیث ینقض لو قضی بہ لمخالفۃ نص کتاب او سنۃ او نحوہما ذکرہ ایضا فی قواعدہ وتابعہ علیہ ابن دقیق
العید وزاد شرطین آخرین کما فی الخادم فانہ قال ان للجواز ای فی الانتقال لتقلید امام آخر حیث قلنا بہ
شروطا ذکرہ الشیخ تقی الدین فی شرح العنوان الاول ان لا یجتمع فی صورۃ یقع الاجماع علی بطلانہا کما
اذا اقتصد ومن ذکرہ وصلی الثانی ان لا یکون ما قلد فیہ ینقض فیہ الحکم لو وقع بہ الثالث انشراح الصدر
للتقلید المذکور وعدم انتقادہ بکونہ متلاعبا بالدین متساہلا فیہ ودلیل اعتبار ہذہ الشروط قولہ
صلی اللہ علیہ وسلم الاثم ما حاک فی نفسک فہذا تصریح بان ما حاک فی النفس فعلہ اثم بل اقول
ان ہذا شرط فی جمیع التکالیف وہو ان لا یقدم انسان علی ما یعتقدہ مخالفا لامر اللہ عز وجل
ولا یشترط ان یکون الحکم مما ینقض فیہ قضاء القاضی بل اذا کان مخالفا لظاہر النص بحیث
یکون التاویل منکرا فیکفی فی ذلک فی عدم جواز التقلید لقائل القول المخالف لذلک الظاہر انتہی
قلت اما الشرط الاول فاعتبارہ ظاہر لان الاجماع علی بطلان ذلک مانع من صحۃ التقلید فیہ وبہ جزم القرافی
فقال فی شرح المحصول یشترط فی جواز تقلید مذہب الغیر ان لا یکون موقعا فی امر مجتمع علی ابطالہ
امامہ الاول والثانی کمن قلد مالکا فی عدم النقض بالمس الخالی عن الشہوۃ فلا بد ان یدلک فی
الطہارۃ التی مس فیہا ویمسح جمیع راسہ والا فصلاتہ باطلۃ عند الامامین ونقل ذلک عن الاسنوی فی تمہیدہ

وقد اجاب بان الفارق بینہما لیس الا ان کل واحد من المجتہدین لا یحدث فی صورۃ التلفیق جمیع ما شرط فی صحتہا بان یجد بعضہا دون بعض وہذا الفارق لا یصلح ان یکون موجبا لذلک لما یلزم ان یحیف بسلم والی الفتی بعض الشروط ولا یدون من الفتی بعض الجمیع فیلزم الحکم بالصحۃ بلا یرجی وجود فارق آخر دون دلیل آخر علی بطلان صورۃ التلفیق فی علی خلاف

الصورۃ الاولی فعلیہ بالبطلان فان قلت لا یکون المخالفۃ فی الکل لان المخالفۃ فی الکل تتبع مجتہدا واحدا فی جمیع ما یتوقف علیہ صحۃ ہذا انما یتبع واحدا فلا یکون مخالفا لدلیل یتبع لکن اذا کان مخالفا لدلیل من نص او اجماع او اذا کان قوی دلیل علی ان الحل علی التقلید لہ شروط یجب علی ہذا اتباع مجتہد واحد فی جمیع ما یتوقف علی ذلک فی جمیع ما یتوقف من الصلاۃ فلا بد ان یتبعہ من کلام امر من یقول الغیر

ثم قال من فروع ذلك اذا نكح بلا ولي تقليدا لابي حنيفة او بلا شهود تقليدا لمالك وطئ لا يحد ولو
نكح بلا ولي وبلا شهود ايضا حد كما قال الرافعي لان الامامين قد اتفقا على البطلان انتهى وقد
نقلنا مثله عن التلويح وغيره سابقا اور ثانیا یہہ کہ جواز تلفیق جو منقول ہی ابن الہمام اور ابن نجیم
سے علی تقدیر التسلیم ممکن ہی کہ محمول ہو حالت ضرورت پر اور اجماع منقول اوپر بطلان التلفیق کے
محمول ہو حالت غیر ضرورت پر پس تنافی درمیان قولین کے نہ رہا چنانچہ عبارت منقولہ ابن الملا
فروخ المکی کی جسکو مؤلف معیار نے بطور استناد نقل کیا ہی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہی اور وہ
یہہ ہی فہذا ابو یوسف امام المذہب کبیر المجتہد الکامل قد قلد عند الضرورة ولم یکن ذلک مذہبا له
بل مذہبه تنجس الماء القلیل وان لم یتغیر لوقوع ما ینجسه فیه انتہی بالجملہ غرض ان اکابر کی قول جواز تلفیق
اور انتقال من مذہب الی مذہب اور رجوع بعد العمل سے یہہ ہی کہ علی الاطلاق حکم بطلان اسکی کا صحیح
نہیں بعض مواقع میں مثل وقوع ضرورت کی یا حصول ملکہ اجتہاد کی یہہ امور جائز ہیں اور جس وقت
ہم بھی احوال مذکورہ میں امور مذکورہ تجویز کرتے ہیں پس کلام ان اکابر کا ہماری منافی نہیں فلا
یقوم حجة علینا اور وہ کلام جو شارح تحریر سے اتباعا لابن الہمام نقل کیا ہی خود علامہ شرنبلالی نے
خوب اسکو رد کر دیا اور سوا اسکی ہمنے بہت سی تصریحات اکابر اوپر تحقق اجماع مرکب کی اوپر بطلان قول
مخالف کی نقل کر دیں یہانپر حاجت اعادہ نہیں اور یہہ جو مؤلف معیار اعتراض شرنبلالی کو
رد کرتا ہی اور کہتا ہی کہ اسمیں مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہی اسکا حال سنو کہا شارح تحریر نے
جسکا خلاصہ ترجمہ یہہ ہے کہ کسی نے اوپر عدم جواز تلفیق کی اعتراض کیا کہ منع تلفیق اس سبب سے ہی کہ
مجموعہ امر ملفق کا نزدیک کسیکے ائمہ میں سے جائز نہیں اسپر وارد ہوتا ہی کہ امام مالک اور شافعی وغیرہما نے یہہ نہیں
فرمایا کہ جو کوئی اجزا اور شرائط مذکورہ ہمارے میں ہیچ مسائل مذاہب ہمارے کی مخالفت ہماری کرے
اور اتباع مجتہد آخر اختیار کری ہیچ اسکی تو وہ فعل ذی اجزا اور مشروط باطل ہی مثلا امام شافعی نے یہہ
نہیں کہا کہ جو کوئی تقلید امام مالک کی کر کی بغیر شہود کی نکاح کرے تو نکاح اسکا باطل ہی اور نہ امام
مالک نے یہہ بات کہی کہ جو کوئی بغیر مہر کے تقلید الامام الشافعی نکاح کرے تو نکاح اسکا باطل ہی پس
جسوقت ان ائمہ نے اپنے مذہب کی مخالفت کرنے سے ہیچ بعض شرائط کی حکم بطلان عمل نہیں کیا تو مجموعہ
امر ملفق کا سبکے نزدیک کا ہیکو باطل ہوگا پھر اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا کہ مثلا امام شافعی اور مالک نے

جو حکم بطلان نکاح مذکور کا نہین کیا تو اُس صورت مین کہ مقلد جمیع شرائط اور اجزا مین ایک ہی امام کا
اتباع کرے اور سب لوازم مین رعایت اُسی مذہب کی رکھی اور صورت مذکورہ مین مقلد نے کسی مذہب کی
مراعات نہ کی جمیع اجزا اور شروط مین تو بالضرور مجموعہ عمل کا کسی امام کے نزدیک صحیح نہوا پھر کسی نے
اسکا جواب دیا کہ صورت مذکورہ مین یہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد عمل مقلد مین جمیع شرائط اپنے مذہب کے نپائیگا بلکہ
بعض شرائط موافق مذہب غیر کے پائیگا تو اُس سے بطلان اُس عمل کا نزدیک اُس مجتہد کے لازم نہین آتا اسلئے کہ
اگر مقلد جمیع شرائط اور مشروط کو موافق اُس مجتہد کے نکرے بلکہ موافق امام آخر کے کرے تو کچھ قباحت نزدیک
امام اول کے نہین ہے پس مخالفت بیچ بعض شرائط کی تو مخالفت جمیع سے آسان ہے پھر کیا وجہ کہ مخالفت بعض
شرائط مین حکم بطلان عمل نزدیک امام اول کے کیا گیا پھر کسی نے اسکا جواب دیا کہ مخالفت بیچ بعض شرائط
کی مستلزم ہے واسطے بطلان عمل کے نزدیک امامین کے بخلاف مخالفت جمیع کے کہ اس تقدیر پر عمل موافق
ایک مذہب کے واقع ہوگا پس بیچ بعض شرائط و ارکان کے آسان نہوئی مخالفت جمیع سے بلکہ مخالفت
جمیع مین درست ہوئی اور مخالفت فی البعض موجب بطلان عمل ہوئی پھر کسی نے اسکا جواب دیا
کہ یہہ بات تمہاری جب بن سکتی ہے کہ کوئی دلیل نص ہو یا اجماع یا قیاس اس بات پر لاؤ کہ جمیع شرائط
عمل مین مراعات ایک ہی مذہب کی ضروری ہے تب کلام تمہارا بنیگا نہین تو نہین اس کلام کا علامہ
شرنبلالی وغیرہ من المحققین نے جواب دیا کہ مثلاً وہ عمل مجتہد فیہ جسکی شرائط مین کلام ہے نہین ثابت ہوا مگر ساتھہ بیان
مجتہدین کے اور ہر مجتہد نے اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے شرائط اور ارکان اُس عمل کے معلوم اور متعین
کئے مثلاً امام مالک نے کہا کہ نکاح بغیر شہود کے ساتھہ تراضی طرفین کے منعقد ہوجاتا ہے لیکن مہر کا ذکر کرنا اُس
مین ضروری ہے اور امام شافعی نے کہا کہ نکاح مین ذکر کرنا مہر کا شرائط سے نہین شہود کا ہونا ضروری ہے
تو دیکھو کہ امام مالک کے نزدیک ماہیت نکاح کی بغیر شہود کے متحقق ہوگی اور بغیر ذکر مہر کے نہوگی اور نزدیک
امام شافعی کے بغیر ذکر مہر کے متحقق ہوگی اور بغیر شہود کے نہوگی پس جسوقت مقلد نے شہود مین اتباع کیا
امام مالک کا نہ مہر مین اور مہر مین اتباع کیا شافعی کا نہ شہود مین تو دونو امامونکے نزدیک ماہیت نکاح
کی کہ یہہ ایک عمل شرعی ہے متحقق نہوئی پس حکم صحت عمل مذکور جو ثابت تھا ساتھہ قیاس مجتہدین کے
موجود نہوا اور مخالفت جمیع مجتہدین کی موجب ہوئی بطلان عمل کی اسلئے کہ حکم مذکور سوا قیاس مجتہدین
کے اور کسی دلیل سے ثابت نہ تھا پس حکم بلا دلیل و علت ظاہر البطلان ہے اسپر سوا انتفاء علت وجود کے اور دلیل کیا چاہئے

انتہے خلاصہ ترجمہ کلام شارح التحریر مع بعض توضیح اس کلام اخیر شرنبلالی پر مؤلف معیار اعتراض کرتا ہے
اور کہتا ہے کہ اسمین مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے اسلئے کہ مناط اس کلام کا تو اوپر اسبات کی ہے
کہ وقت تلفیق کے وجود عمل کا متحقق نہین اور یہہ بات عین دعوی ہے اعنی بطلان تلفیق کا فکیف
یصلح دلیلا انتہے مختصرا اب محل غور ہے کہ اس کلام مین مصادرہ علی المطلوب اصلا نہین اسلئے کہ معنی کلام
علامہ شرنبلالی کے یہہ ہین کہ محل متنازع فیہ مین کوئی عمل مثبت کسی دلیل شرعی سے موجود نہین ہے اسواسطے
کہ قیاس مجتہدین کے سوا کوئی دلیل عمل مذکور پر نہین ہے اور قیاس نے اس عمل کو ساتھہ شرائط مخصوصہ
اور ارکان مخصوصہ کی ثابت کیا ہے پس جب عامل نے کسی رکن یا شرط عمل کو کہ موافق ایک مذہب مجتہد
کے ثابت ہوا تھا چھوڑ دیا اور موافق مذہب غیر کے عمل کیا اور کوئی رکن یا شرط موافق اس غیر کے
بھی ترک کر دیا پس اسجگہہ موافق کسیکے مذہبین سے عمل جو ثبوت اسکا بقیاس مجتہد تھا باقی نہ رہا پس متصف
ساتھہ ماہونیت کی کون شی ہوگی یعنی کوئی عمل معتبر شرعی چاہیے کہ اسمین تقلید کسی مجتہد کی بعض شرائط
مین ماہون ہوا اور جب عمل شرعی مثبت بالدلیل الشرعی نہوگا تو اتصاف بالماہونیت کیونکر ہوگا تفصیل
اسکی یہہ ہے کہ مثلا وضو کی شرائط سے آب طاہر اور ارکان سے مسح ربع سر قیاس ابو حنیفہ مین قرار پایا اور پانی
کمتر عشر فی عشر سے جسمین نجاست پڑی ہو طاہر نہین اور امام شافعی کے اجتہاد مین مسح تین بالون
کا سر کے مثلا رکن وضو ہے اور پانی بقدر قلتین کے اگرچہ اسمین کچھہ نجاست پڑی ہو طاہر ہے اور مس
عورت ناقض ہے وضو کا جب کسی مقلد نے مسح سر اور آب قلتین مین اتباع کیا شافعی کا تو موافق
مذہب امام ابی حنیفہ کے وضو منتفی ہوا بجہت انتفاء رکن اور شرط وضو کی اور پھر عورت کو مس کرنے
مین اقتدا کیا امام ابو حنیفہ کا تو موافق مذہب شافعی کے وضو منتفی ہوا باعث تحقق ناقض اور
مانع کے پس موافق مذہبین کی اسجگہہ عمل موجود نہوا تو متصف بالماہونیت کون شی ہوگی اور یہہ کہنا
کہ مثلا امام ابی حنیفہ یا شافعی نے یہہ حکم نہین کیا کہ جو کوئی رکن یا شرط مین اس عمل کے جو ہمارے
قیاس سے ثابت ہے کسی اور مجتہد کی تقلید کرے تو وہ عمل باطل ہے ساقط ہوا اسواسطے کہ جب انہون نے
ایک عمل قیاسی کا کسی شی کو رکن یا شرط قرار دیا تو یہہ قرار دینا بعینہ یہہ کہنا ہے کہ بغیر اس رکن
اور شرط کے ہمارے نزدیک یہہ عمل موجود نہوگا اور ساتھہ انتفاء اسکی کے بحکم اذا فات الشرط
فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل کے انتفاء عمل قطعا ہو جائیگا اور یہہ امر ایسا واضح

اور بدیہی ہے کہ کوئی مدرک اسکا انکار نہین کرسکتا ورنہ رکنیت اور شرطیت کی کچھہ معنی نہ رہینگے
اب ترتیب قیاس کے موافق قواعد میزان کے اس کلام شرنبلالی کی اسطور پر ہوگی کہ صورت
تلفیق مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا اور جبتک موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا تو متصف
ساتھہ صحت و فساد کے کوئی شے نہوگی پس نتیجہ اسکا یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین متصف ساتھہ صحت و
فساد کے کوئی شی نہوگی اب اس نتیجہ کو صغرے قیاس آخر کا ڈالا اور کہا کہ صورت تلفیق مین کوئی شی متصف
ساتھہ صحت و فساد کے نہین اور جس جگہہ کوئی شی متصف ساتھہ صحت و فساد کے نہین تو تقلید اسمین ہون
نہین ہوسکتی تو نتیجہ یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین تقلید ہون نہین ہوسکتی پس حکم کرنا ساتھہ ہونیت
تقلید کے بیچ بعض شرائط کی صورت تلفیق مین باطل ہی اور یہی معنی ہین اس کلام شرنبلالی کے انہ
مع التلفیق لا تجد شیئا التحکم علیہ بالصحۃ والفساد وادعاء اہونیۃ التقلید فی البعض من الکل یستلزم
وجود موصوف لیقال بموصوفیتہ بالاہونیۃ ولا وجود لشی حالۃ التلفیق فانتہی ادعاء الاہونیۃ فلا یحتاج
لاقامۃ دلیل من نص او اجماع علی منع التلفیق انتہی معلوم نہین کہ مؤلف معیار نے اس محل مین توہم
مصادرہ علی المطلوب کا کیونکر کیا شاید یہہ دہوکا کہایا کہ یہہ صغری قیاس اول کا کہ حالت تلفیق
مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہین صحت اسکی موقوف ہی اوپر بطلان تلفیق کے پس مصادرہ
علی المطلوب لازم ہوا یہہ نہ سمجھا کہ موقوف علیہ صحت صغرے کا بطلان تلفیق نہین ہی بلکہ یہہ دونو
مقدمہ بدیہی ہین اذا فات الشرط فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل البتہ بطلان تلفیق موقوف
ہی اوپر نہونے عمل مقلد کے موافق کسی مذہب کے اور یہہ جو کہا کہ ہم فساد اجماع مرکب کا بیان کرچکے فساد
اس فساد مزعوم کا پیشتر بخوبی واضح ہوچکا اسجگہہ حاجت تکرار نہین اب باطل ہوا قول شارح تحریر
وغیرہ مجوزین تلفیق کا اور پہلے ہم کہہ چکے ہین کہ مراد ابن الملا فروخ المکی کی تجویز تلفیق سے یہہ ہے کہ حالت
ضرورت وغیرہ کی تلفیق جائز ہی چنانچہ نظیر مذکور اسکی اسپر بالصراحۃ دال ہی فلا یکون کلامہ حجۃ علینا
فافہم وتشکر ولا تکن من المتعصبین الخبطین اور یہہ جو مؤلف معیار دوسرے جواب مین کہتا ہی کہ بطلان تلفیق
سے عدم تعیین تقلید باطل نہین ہوتا اسلئے کہ ممکن ہی کہ تقلید امام آخر سوا صورت تلفیق کی کیجاوے تو جواب
اسکا یہہ ہی کہ یہہ اعتراض اوپر دعوی عدم تعیین تقلید کے علی الاطلاق ہے خواہ صورت تلفیق مین ہو یا
غیر مین اور بلاشبہہ بطلان تلفیق سے عدم تعیین تقلید علی الاطلاق باطل ہوجائیگا وقد مر مسئلہ فتذکر

قال صاحب التنویر اور یہہ جو گمان کیا ہے کہ تلفیق نزدیک صاحب بحر الرائق اور ابن الہمام کے
جائز ہی سو یہہ بات الخ **قال مؤلف المعیار** مذہب صاحب بحر کا الخ **اقول** مؤلف معیار نے جو یہہ
عبارت رسالہ زینیہ ابن نجیم کی سے اثبات تلفیق مین نقل کی ویمکن ان یؤخذ صحۃ الاستبدال الخ اسکا
حال بتفصیل ہم لکھہ چکے کہ اس کلام کو دلالت اوپر اسبات کی نہین ہی کہ مختار ابن نجیم کا جواز تلفیق ہی اور ابن
الہمام کی کوئی نقل دال اوپر تجویز تلفیق کے نہین نقل کی ہان عبارت شرح تحریر نقل کی ہے باآنکہ وہ کلام
ابن الہمام کا نہین علامہ شرنبلالی نے اسکو خوب ذکر دیا ہی اور ہمنے توہمات فاسدہ کو اسمین سے دفع کرکے
تفصیل اسکی بخوبی کردی اور کلام ابن الملا فروخ اور شاہ ولی اللہ باآنکہ محامل اسکی معرض بیان مین آچکی
اسپر دال نہین کہ یہہ مذہب ابن الہمام اور ابن نجیم کا فی الواقع ہی غایت الامر یہہ ہی کہ ان صاحبین کے
فہم مین ترجیح جواز تلفیق کلام ابن نجیم اور ابن الہمام سے گزرے سو وہ ترجیح انہون نے نقل کردی اس سے
ثابت ہونا مذہب جواز تلفیق کا فی الواقع لازم نہین آتا جبتک خود ابن الہمام اور ابن نجیم یہہ نکہین کہ
تجویز تلفیق ہمارا مذہب ہے اور مؤلف معیار نے سوا مذکورات کی کوئی تصریح اسکی کلام انکے سے نہ
نقل کی پس منصفون کو غور چاہیئے کہ شعشعہ نافہمی کا اوپر مولف تنویر کے جو مؤلف معیار سے واقع ہوا
بلاقرینہ ہے اور مخبر ہے نافہمی طاعن کا اور جسجگہہ مؤلف معیار حسب وعدہ اپنے پھر اسکلام کیطرف رجوع
کریگا تو یہین پر انشاء اللہ تعالی جواب معقول سن لیگا **قال صاحب التنویر** وچوتھا طریق الخ **قال
مؤلف المعیار** اس طریق مین یہہ خرافات کیا ہی الخ **اقول** جب مقلد نے التزام کیا اسبات کا
مین جمیع حوادث اجتہادیہ مین تقلید امام معین کرونگا تو بلاشبہہ اسکو موافق اور مذکورہ سابقہ کے
بلاوجہ معتبر تقلید امام آخر کے جائز نہین ہی کیا امر پس مؤلف تنویر نے مقلد کو اوپر مجتہد کے قیاس نہین کیا
دونونکے حق مین روایت عدم جواز انتقال نقل کرکے تشبیہ دی ہے مقلد کو ساتھہ مجتہد کے اور وجہ شبہہ کو
بیان کیا ہی بتفصیل پھر اس سے یہہ بات ثابت کی ہے کہ اسطرح تقلید لا علی التعیین مخالف ہی اجماع کے
بیان اسکا یہہ ہی کہ کہا مؤلف تنویر نے کہ مسائل مختلف فیہا مین مجتہد کو خلاف اپنے اجتہاد کے حکم کرنا
نہین جائز اور نقل کیا اسکو مسلم سے پھر کہا کہ مذہب غیر نزدیک ہر مجتہد کے مرجوح ہی یا غلط اور ملتزم
مذہب معین اگر مذہب غیر پر عمل کریگا تو موافق اس مذہب کے امر مرجوح یا غلط پر عمل کریگا اور عمل کرنا قول مرجوح
پر جہل ہی اور توڑ دینا ہی اجماع کا پس قول غلط پر بدرجہ اولی خرق اجماع ہوگا اور اس دعوے پر روایت در مختار

ان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی نقل کردی پس یہان سوچو تو کہ قیاس
کرنا مقلد کا اوپر مجتہد کے کہان ہی اور ملتزم مذہب معین کو رجوع کرنا طرف تقلید امام آخر کی بلا تامل
منافی اجماع ہی اور حال تنقیح روایت مذکورہ کا اچھی طرح ہم لکھہ چکے کہ اس سی ہرگز مدعائی مؤلف
معیار پر نہین آتا پس بار بار اسکو پیش کرنا اور حوالہ کرنا بیکار ہے اور یہہ روایت مختصر الاصول لو حکم
المقلد بخلاف اجتہاد امامہ جری علی جواز تقلید غیرہ ای انبنی الحکم علی ما یجی من المقلد بل لہ تقلید غیرہ
انتہی جس سی مؤلف معیار یہہ سمجھا ہے کہ اگر مقلد حکم کرے مخالف اجتہاد امام اپنی کے تو حکم اسکا جائز ہے
ہرگز نزدیک ترجمہ شناسان الفاظ عربی کے مدعائی مؤلف پر دال نہین اسلئے کہ معنی اس عبارت کے
تو یہہ ہین کہ اگر حکم کرے مقلد بخلاف اجتہاد امام اپنے کی تو جواز اور عدم جواز اسکا مبنی ہوگا اوپر جواز
اور عدم جواز تقلید امام آخر کے یعنی اگر یہہ بات جائز ہے کہ مقلد اپنی امام کے مذہب کو چھوڑ کر
دوسرے امام کی تقلید کرلے تو یہہ حکم درست ہوگا اور اگر تقلید اپنے امام کی چھوڑ کر دوسرے کی درست
نہو کی تو یہہ حکم کرنا برخلاف مذہب امام اپنے کی بھی درست نہوگا پس اس عبارت سی یہہ کہان مفہوم
ہوا کہ مقلد کو بخلاف اجتہاد امام اپنے کی حکم کرنا درست ہی اس کلام سے جواز حکم کا بخلاف مذہب امام
اپنے کی سمجھنا حتما عجب خوش فہمی ہے مؤلف معیار کی معہذا ہم کلام ابن الہمام سی مصرح نقل
کر چکے کہ خلاف مذہب امام کے حکم کرنا بنسبت زمانہ سابق کی مختلف فیہ تھا درمیان امام ابو حنیفہ اور
صاحبین کے اور بہ نسبت زمانہ ابن الہمام کے اور بہ نسبت اس زمانہ کی بالاولی حکم کرنا مذہب امام آخر
پر اصلا جائز نہین کما مر عن فتح القدیر فتذکر پس علی التسلیم یہہ کلام مختصر الاصول محمول ہوگا زمانہ
سابق پر فلا یفید الخصم ولا ینافی ما قصدنا فافہم **قال صاحب التنویر** نقل کیا ہی حموی نی بیچ شرح
اشباہ والنظائر کی فی الفتح الخ **قال مؤلف المعیار** اس نقل مین فتح القدیر سی وہی نقشہ ہوا ہی الخ **اقول**
عجب بے انصافی مؤلف معیار نی اختیار کی ہے اور غور کرنا کلام محققین مین اور مراعات طریقہ بحث و تحقیق
کو بالکل چھوڑ دیا ہی اور باینہمہ زبان طعن و تشنیع ایسی دراز کی ہے کہ داب صلحا کے ہرگز شایان نہین پہلا
مؤلف تنویر نے جو حموی شرح اشباہ والنظائر سی عبارت قالوا ان المنتقل من مذہب الخ نقل کی ہی دیکھنا
چاہیئے کہ حموی مین اسیطرح منقول ہی یا نہین اگر ہی تو مؤلف تنویر عہدہ صحت نقل سی بری الذمہ ہوا اب اگر کوئی
اعتراض تغیر عبارت اور تحریف کلام کرے تو حموی پر کرے مؤلف تنویر سی کیا علاقہ اسنے تو کوئی تحریف جو منافی

دیانت کے نہین کی اور اگر حموی مین اسیطرح منقول نہین ہی تو فی الواقع پرسش اسکی مؤلف تنویر سے
چاہیئے اور جواب بھی بہت معقول اسکا ہے لیکن چونکہ اسیطرح مذکور ہے لہذا اُس جواب کی حاجت
نہین جسکو شغف بے محل مؤلف معیار کا معلوم کرنا منظور ہو تو وہ حموی کو اس محل سے دیکھے اور جانے
کہ اعتراض مؤلف معیار کا اوپر صاحب تنویر کے وارد نہین باقی رہا اعتراض اوپر حموی کے پس اگر کچھ
جواب دینا اسکا جانب مؤلف تنویر سے لازم نہین کما لا یخفی علی الواقفین بقواعد البحث لیکن تبرعاً
ودفعاً للظن السوء عن المؤمنین الصالحین اُسکا بھی جواب دیا جاتا ہے سمجھ لو کہ اصل غرض حموی کی یہ ہے
کہ نزدیک فقہا کے انتقال مقلد کا ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے جائز نہین ہے اور موجب ہے
تعزیر کا اگرچہ اس مقلد کو کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے حاصل ہو اور جسوقت باوجود حصول
ملکہ اجتہاد کے انتقال درست نہوا تو بغیر اجتہاد کے تو بدرجۂ اولی جائز نہوگا اس مضمون کو حموی نے
نقل کلام فتح القدیر سے ثابت کیا باین طور کہ ضمیر جمع جو فاعل ہے قالوا مین وہ بقرینہ سیاق و
سباق راجع ہے طرف فقہا کے پس اصل غرض حموی کی کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہی نقل
فتح القدیر سے ثابت ہوئی اب صاحب فتح القدیر اگرچہ اس کلام کو قبول نکرے لیکن اُسکے عدم
قبول سے وقوع منع فقہا کا اُٹھ نجائیگا اور یہہ مقصود حموی کا نہین ہے کہ صاحب فتح القدیر کے
نزدیک بھی انتقال ممنوع ہے اگر یہہ مقصود ہوتا اور واسطے بیان اس مقصود کے عبارت مذکورہ فتح القدیر
سے نقل کرتا تو بلا شبہہ اس پر تمہارا یہہ اعتراض کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کو لے لیا اور انتم سکاریٰ کو چھوڑ دیا
وارد ہوتا واذ لیس فلیس اب ہم کہتے ہین کہ مؤلف معیار کا مدعا تو یہہ ہی کہ انتقال مطلقاً جائز ہے خواہ
بضرورت ہو یا بلا ضرورت اور خواہ ساتھہ حصول ملکہ اجتہاد کے ہو یا بدون اسکے اور خواہ مع مخالفۃ القدیر
الاجماعی ہو یا بغیر مخالفت کے اور خواہ اس زمانہ مین ہو یا اور مین تو یہہ مدعا کلام فتح القدیر سے مفہوم نہین
ہوتا بلکہ اگر غور کرو تو صاحب فتح القدیر کو حقیقت مین فقہا سے مخالفت بھی نہین اسلئے کہ مقصود اُسکا
یہہ ہی کہ منع انتقال سے جو مطلقاً کلام فقہا مین واقع ہے تو یہہ بات واسطے روکنے عوام الناس کے
ہی اتباع رخص سے کہ اسمین مقلد عامی تقیدات شرع کو ہاتھہ سے دے بیٹھتا ہے اور مذہب کو ملعبہ
اہوا بنا لیتا ہے اور اگر نظر اس مصلحت سے قطع کرو تو اتباع رخص مین فی نفسہ کچھہ مضائقہ
نہین پس یہہ امر کچھہ مخالف غرض فقہا کے نہین ہے منع کرنا اُنکا انتقال سے بنظر مصلحت عارضہ

کے ہی نہ باعتبار اصل کے فلا منافاۃ بینہ وبین الفقہاء اور علی تقدیر تسلیم منافاۃ کے اعتبار اور عمل کے
قابل قول فقہا ہی ایک ابن الہمام یا مثل انکی اگر کسی امر مین خلاف کرین تو خلاف انکا قابل عمل کے
نہین کما اشرنا الیہ سابقاً یہاں پر وہ عبارت فتح القدیر جسکا ایک پارہ شرنبلالی سی مؤلف معیار نے
نقل کیا اور اصل عبارتمین علامہ شرنبلالی نے تغیر اور حذف کرکے بطور حاصل اور مقصود کے
ذکر کیا تہا قابل ملاحظہ کے ہی تا اعتراض مؤلف معیار کی ماہیت بہی کہلجائی اور ہی تحقیق کلام ابن الہمام
مرتبہ تفصیل مین آئی وقال ابن الہمام فی فتح القدیر من کتاب القضاء والعامی لا عبرۃ بما یقع فی قلبہ من صواب
الحکم وخطائہ وعلی ہذا اذا استفتی فقیہین اعنی مجتہدین فاختلفا علیہ الاولی ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ منہما
وعندی انہ لو اخذ بقول الذی لا یمیل الیہ جاز لان میلہ وعدمہ سواء والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل صاحب
ذلک المجتہد او اخطاء وقالوا المنتقل من مذہب الی مذہب باجتہاد وبرہان آثم یستوجب التعزیر فبلا اجتہاد
وبرہان اولی ولا یدان یراد بہذا الاجتہاد معنی التحری وتحکیم القلب لان العامی لیس لہ اجتہاد ثم حقیقۃ
الانتقال انما یتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ فلدفیہ وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلاً
والتزمت العمل بہ علی الاجمال ہو لا یعرف صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعدہ کانہ
التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ من المسائل التی یتعین فی الوقائع فان اراد ہذا الالتزام فلا دلیل
علی وجوب اتباع المجتہد فیما احتاج الیہ بقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون والسوال انما
یتحقق عند طلب حکم الحادثۃ المعینۃ حینئذ اذا اثبت عندہ قول المجتہد وجب عملہ بہ والغالب ان مثل ہذہ
الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والا اخذ العامی فی کل مسئلۃ بقول مجتہد اخف علیہ وانا لا
ادری ما یمنع ہذا من النقل والعقل لکون الانسان مع ما ہو اخف علی نفسہ من قول مجتہد مسوغ الاجتہاد وما
علمت من الشرع ذمہ علیہ وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما یخف عن امتہ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب انتہی اقول
وباللہ سبحانہ التوفیق یہہ جو ابن الہمام نے فرمایا ہی کہ جسوقت سائل نے دو مجتہدون سے ایک حادثہ مین سوال کیا اور ان
دونون نے حکم مختلف بتایا تو چاہئے کہ جسکے طرف قلب سائل مائل ہو اسکا حکم اختیار کرے اور اگر اسکا بہی حکم اختیار
کرے جسکی طرف میل قلب سائل نہین تو بہی جائز ہی اس سے یہہ توہم نہ پیدا ہو کہ ملتزم تقلید امام معین کو بلا ضرورت
انتقال تقلید اسکی سے درست ہی اسلئے کہ اس عبارت سے یہہ امر واضح نہین ہوتا کہ یہہ حال ملتزم تقلید معین کا ہی یا غیر
ملتزم کا اور نہ یہہ بات کہلتی ہی کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہی یا مجتہد فی المذہب وغیرہ اور بر تقدیر مجتہد فی المذہب

وغیرہ کے انتقال تقلید مجتہد مطلق سی کہ اسیکے ممنوع ہونیمین بحث ہی لازم نہین آتا اور یہہ بہی محتمل
ہی کہ یہہ حکم وقت ضرورت کی ہو فلا یوافق غرض المتوہم اور یہہ بہی ممکن ہے کہ یہہ حکم باعتبار اصل کی بدون
عروض عوارض کی ہو اور جب عوارض ایسی لاحق ہون کہ تقلید مجتہد معین لازم ہو جاوی تو اسکی نفی
اس کلام اور جواز انتقال اس حال مین لازم نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام جو پیشتر گذر چکی اور بہی آگی کو
واسطے تذکیر کے آتی ہی اسپر دلالت صریحہ رکہتی ہی اور یہہ جو مقولہ فقہا نقل کیا ہی کہ منتقل مذہب سی
اگر باجتہاد و برہان انتقال کرے تو بہی مستوجب تعزیر ہی پس اگر بلا اجتہاد و برہان انتقال کریگا تو بالاولی
مستوجب تعزیر اور آثم ہوگا معنی اسکے یہہ ہین کہ جبتک مقلد کو مرتبہ اجتہاد مطلق کا حاصل نہین ہے تو
اسپر اطلاق کیا جائیگا مقلد کا پس مثلاً کسی مقلد کو اجتہاد مطلق حاصل نہ تہا اگرچہ اور کسی قسم کا اجتہاد حاصل
ہو پہر اس نے بعد التزام مذہب معین کے اپنی فہم اجتہادی سی بلا ضرورت مذہب اپنے امام کا چہوڑ کر دوسرا
مذہب اختیار کیا تو یہہ شخص مستوجب ہے تعزیر کا بجہت اسکے کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب
ہو گیا ہے پس اس انتقال مین نیز منتقل کو غرض محمود ہونا مشکل اور بہی ائمہ مجتہدین پر سبب طعنہ کا پیدا
ہوگا اور نیز ہر عامی کو انتقال پر جرأت ہو جائیگی اور مذاہب مجتہدین کو ملعبۂ اہوا بنالین گے پس جب
حال صاحب ملکہ اجتہاد کا یہہ ہوا تو غیر مجتہد یعنی عامی اگرچہ کچہہ پڑہا ہوا ہو اسکو تو بدرجہ اولے انتقال ممنوع
اور موجب تعزیر ہے پس اس مین جو ابن الہمام نے فرمایا کہ اسجگہ مراد اجتہاد سے تحری اور تحکیم قلب
لیجائیگی اسواسطے کہ عامی کے لیئے اجتہاد نہین ہوتا ساقط ہی اسلئے کہ وہ اجتہاد جو منافی ہے تقلید کی
وہ اجتہاد مطلق مستقل ہے اور سوا اسکے اور مراتب اجتہاد کے منافی تقلید نہین تو مراد مقلد سی جو
کلام فقہا مین مذکور ہے مطلق مقلد ہے خواہ کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکہتا ہو یا نہین
اب انتقال اسکا کسی مذہب سے ساتہہ فہم اجتہادی اپنے کی ممکن ہے پہر اجتہاد کو یہانپر بجنی تحری اور
تحکیم قلب کے لینے کی کیا حاجت ہی ہذا وقد بقی بعد ما فی کلامہ وقد مر الاشارۃ الیہ فی ضمن قول شارح
التحریر فلیتذکر اللبیب ولیکن علی بصیرۃ بفضل اللہ الحسیب پہر یہہ جو ہمنے کہا کہ علی تقدیر التسلیم یہہ
حکم کرنا ابن الہمام کا باعتبار اصل کے اور بالذات ہی نہ مطلقا پس اگر باعتبار عروض عوارض کے
تقلید معین واجب ہو جائے تو اس حکم سے منافی نہین اسپر کلام ابن الہمام بالتصریح دال ہی چنانچہ
فتح القدیر مین بیچ کتاب القضاء کی فرماتے ہین کہ جب قاضی مجتہد اپنے مذہب کو بہولکر خلاف مذہب اپنے حکم کرے

تو نزدیک امام ابی حنیفہ کے یہہ حکم نافذ ہی اور اگر عمداً کرے تو نافذ نہین اور صاحبین کے نزدیک دونو
صورتونمین نافذ نہین اور بعض فقہا نے فتوی قول امام پر دیا ہے اور بعض نے قول صاحبین پر پس ابن
ہمام فرماتے ہین کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب ہوگیا ہے اب جو کوئی خلاف مذہب اپنے
کے حکم کریگا تو سوا اتباع ہوای باطل کے نہوگا تو چاہیئے کہ دونو صورتونمین اسوقت مین قول
صاحبین ہی کا مختار ہو کما قال والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہ
الا لہوی باطل لا لقصد جمیل واما الناسی فلان المقلد ما قلد الا لیحکم بمذہبہ لا بمذہب غیرہ ہذا کلہ فی
القاضی المجتہد انتہی مختصراً وقد مر تفصیلہ فتذکر اب بنظر غور و انصاف ملاحظہ کرو کہ مؤلف تنویر نے
نقل مین کچھہ تصرف نہین کیا پس یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہی کہ صاحب تنویر نی قالوا کے سرے سی حرف
فا کو اوڑا دیا اور خبر سے فتلک التشدیدات الزامات منہم کو چھوڑ دیا اور خیانت فی الدین کی انتہی محض بیجا
اسواسطی کہ مؤلف تنویر نے اس کلام کو حموی سی نقل کیا ہی فتح القدیر سی پس اگر تصرف ہوگا تو سید
حموی کا ہوگا نہ مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہی کہ سید حموی نے بھی کچھہ تصرف نہین کیا اسواسطی کہ عبارت
فتح القدیر بالفاظہ نقل ہو چکی اسمین بچشم انصاف دیکھو کہ حرف فا قالوا سے پہلی کہان ہی البتہ عبارت عقد الفرائد
جو مؤلف معیار نے نقل کی ہی اسمین فقالوا ہے سو اسکا حال یہہ ہی کہ وہ عبارت فتح القدیر کی بالفاظہا
نہین ہے علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نی بطور خلاصہ کے عبارت ابن الہمام کو ساتھہ تقدیم اور تاخیر اور
تغیر کے نقل کیا ہی اس سی سید حموی کو کیا علاقہ اور یہہ جو سید حموی نے فتلک التشدیدات الخ کو چھوڑ دیا
اسکی وجہ یہہ ہی کہ یہہ قول ابن الہمام کا ہی نہ مقولہ فقہا کا اور سید حموی کو کلام ابن الہمام سی مقولہ فقہا کا
حکایت کرنا مقصود ہی پس فتلک التشدیدات کو کیون نقل کرتا اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ
انتقال ایک مذہب سے طرف دوسرے کے جائز ہی اور قہستانی اور صاحب قنیہ اور فقہاء مانعین انتقال کو
بے بہرہ قرآن اور احادیث سے ٹہراتا ہی اسکا حال خوب واضح ہوگیا کہ خود مؤلف معیار ہی بے
بہرہ ہی قرآن اور حدیث اور فہم کلام محققین سی اور غافل ہی طرق ادب اور داب علما سے اور ہمنی علی تقدیر
تسلیم نقول مذکورہ مؤلف کی اور بر تقدیر دلالت اسکی کے اوپر جواز انتقال کے ثابت کیا یہہ امر کہ مقصود
اس جواز سے رفع ہے منع انتقال کا کلیۃً نہ اثبات انتقال کا کلیۃً اور ہر ابجد خوان فن میزان پر مخفی نہین ہے
کہ نقیض سالبہ کلیہ کی موجبہ جزئیہ ہوتا ہے پس جواز انتقال کلیۃً ان نقول سے اصلاً ثابت نہوگا اور تطبیق

اقوال منع جواز انتقال اور تجویز انتقال مین یون ہے کہ منع مانعین کی راجع ہی طرف حالت غیر ضرورت
اور اجتہاد اور احتیاط کے اور تجویز راجع ہے طرف وجود امور مذکورہ کے اور یہہ جو مؤلف نی کلام
ملا علی قاری کا رسالہ سم القوارض سے نقل کیا اُسکا حال یہہ ہی کہ عبارت منقولہ مؤلف کی ملا علی قاری
بطور دلیل کے واسطے قول فقہا کے نقل کی لیکن مؤلف نی پہلے کلام کو ذکر نکیا وہ یہہ ہی اجمع الفقہاء
والعلماء ان المفتی یجب ان یکون من اہل الاجتہاد فان لم یکن من اہل الاجتہاد لا یحل لہ ان یفتی فیما لا یحفظ
قولا من اقوال المتقدمین انتہی یعنی اصول بزودی مین کہا کہ اجماع کیا فقہا اور علما نے اس امر پر کہ مفتی اہل
اجتہاد سے ہی ہو اور اگر اہل اجتہاد سی نہو تو اُسکو فتوی دینا بغیر اقوال متقدمین کے حرام ہی اسبات
پر ظہیریہ سے بطرز دلیل کہا وفی الظہیریۃ روی عن ابی حنیفۃ انہ قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من
این قلنا انتہی یعنی یہہ جو فقہا نے کہا ہے کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے یہہ ماخوذ ہی قول امام سی کہ وہ فرماتے
ہین کہ جبتک مفتی کو ماخذ ہمارے حکم کا معلوم نہو تو فتوی ہمارے قول پر نہ دی اور معلوم کرنا ماخذ کا کام
ہی مجتہد کا ولو فی الجملہ پس ثابت ہوا کہ مفتی کو مجتہد ہونا چاہیے اب غور تو کرو کہ اس کلام کو منع انتقال
اور جواز انتقال عامی سی کیا ربط و علاقہ اور یہہ جو خود مؤلف معیار اُسی رسالہ ملا علی قاری سی نقل کرتا ہے
نعم یجوز للعامی ان یقلد العالم ولو مقلد الضرورۃ امر الدین انتہی مبطل صریح ہے اس قول مؤلف کا کہ
قول قنیہ وغیرہ بیچ حق منتقل کے بیچ تجویز تعزیر کے کیونکر مقبول ہو بلا دلیل شرعی و بغیر نقل کے مجتہدین سے
انتہی اسواسطے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جس جگہ قول مجتہد معلوم نہو تو عامی کو بجہت ضرورت امر دین کے
علما مقلدین کی تقلید جائز ہے پس بالفرض اگر قول امام ابی حنیفہ ہمکو حق منتقل مین نہ ملا تو موافق تمہارے
ہی نقل کے صاحب قنیہ و قہستانی وغیرہما کہ علما مقلدین سی ہین عامی انکی قول پر عمل کریگا علاوہ
یہہ کہ تجویز تعزیر اوپر منتقل کے قول قہستانی اور صاحب قنیہ کا نہین علما مجتہدین کا ہی جیسے ابو بکر جوزجانی
اور ابو المنصور الماتریدی اور امام ابو حفص کبیر اور امام فخر الدین ابن محمد اور امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم
رحمۃ اللہ علیہم کما مر البعض من نقولہم وسیجیء الباقی مع ہذا ہم پوچھتے ہین کہ مؤلف معیار نے جو روایات
جواز انتقال و ترک تقلید نقل کی ہین وہ بہی جبتک اقوال مجتہد نہونگے ثبت جواز انتقال بقول مؤلف
نہونگے اور حال یہہ کہ اُنمین کوئی بہی قول مجتہد نہین ابن امیر حاج اور سید پاشا اور ابن الہمام اور ابن نجیم اور
بحر العلوم اور صاحب مغتنم الحصول اور مولوی حیدر علی ٹونکی وغیرہ مقابلہ ابو المنصور ماتریدی اور ابو بکر جوزجانی

مین نہین ہوسکتی اور کوئی انمین سے مجتہد نہین پھر قول انکا تمہارے ہی کہنے کے موافق مثبت انتقال
نہوگا اور ترجیح عدم جواز انتقال ثابت ہوگی اور یہہ جو مؤلف نے پھر قول شرح تحریر اور رافعی اور نووی
کا نقل کیا اوسمین سے جواب کلام شارح تحریر تو بار بار گذر چکا اور جواب کلام رافعی اور نووی یہہ ہے کہ
اول تو یہہ لوگ مجتہد نہین پھر تمہاری ہی قول سے قول انکا جواز انتقال مین غیر مفید ہے اور ثانیاً یہہ کہ
اس کلام مین پوری عبارت روضہ کی نقل نہین کی آگے اس عبارت مذکورہ کی مصرح مذکور ہے کہ یہہ
قول جواز انتقال کا مذہب ہے غیر اصولیین کا اور اہل اصول نے بجہت مصلحت کے اس سے منع کیا ہے اور
اس محل مین ابن برہان کے نزدیک ترجیح ہے قول اصولیین کو چنانچہ تصریح اسکی عنقریب آتی ہے
تیسرے یہہ کہ یہہ کلام حق مین اس شخص کے ہے جسکے لیئے کوئی مذہب معین نہین ہوا لیکن وہ شخص جس نے
ایک مذہب معین اختیار کیا اوسکے لئے یہہ حکم نہین چوتھے یہہ کہ یہہ حکم بالنظر الی الدلیل و بغیر عروض مصلحت
کی ہے اما بالنظر الی المصلحت انتقال ممنوع اور تقلید معین واجب ہے چنانچہ سید سمہودی بعد نقل کلام
رافعی اور نووی وغیرہ کے اخیر کو یہی فرماتے ہین تصریح انکی یہہ ہے واما جواز الانتقال عنہ بعد التزامہ فقیل لخص ما
فی الروضۃ حکایۃ خلاف فیہ وان الراجح الجواز ما لم یتلقط الرخص فانہ قال فی اصل الروضۃ لا یشترط ان
یکون للمجتہد مذہب مدون واذا دونت المذاہب فہل یجوز للمقلد ان ینتقل من مذہب الی مذہب ان قلنا
یلزمہ الاجتہاد فی طلب الاعلم وغلب علی ظنہ ان الثانی اعلم فینبغی ان یجوز بل یجب وان خیرناہ ای وہو
الاصح فینبغی ان یجوز ایضا کما لو قلد فی القبلۃ ہذا ایاما وہذا ایاما ولو قلد مجتہدا فی مسائل وآخر فی مسائل اخری
واستوی المجتہدان عندہ وخیرناہ فالذی یقتضیہ فعل الاولین الجواز کما ان الاعمی اذا قلنا لا یجتہد فی
الاوانی والثیاب لہ ان یقلد فی الثیاب واحدا وفی الاوانی آخر لکن الاصولیون منعوا منہ لمصلحۃ
انتہی وقد علمت ان ما نسبہ للاصولیین ہو احد المذہبین وان ما اقتضی کلامہ ترجیحہ قد حکاہ ابن برہان
من ائمۃ الاصول وغیرہ وکان الرافعی اراد بالاصولیین معظمہم والمراد من توجیہہ بالمصلحۃ ما اوضحہ النووی
بقولہ لئلا یلتقط رخص المذاہب فانہ قال فی زیادتہ الطویلۃ وہل یجوز للعامی ان یتخیر ویقلد ای مذہب شاء
ینظر ان کان منتسبا الی مذہب مبنی علی وجہین حکاہما القاضی حسین فی ان العامی ہل لہ مذہب
ام لا احدہما لا لان المذہب لعارف الادلۃ فعلی ہذا لہ ان یقلد من شاء ام یبحث عن اشد المذاہب فیقلد
ابلہ وجہان کالبحث عن الاعلم بہ قطع ابو الحسن الکیا یلزمہ وہو جار فی کل من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد من الفقہاء

واصحاب سائر المذاهب لئلا يلتقط رخص المذاهب بخلاف العصر الاول فلم يكن المذاهب مدونة
فيلتقط رخصها فعلى هذا يلزمه ان يختار مذهبا يقلد في كل شيء وليس له التمذهب بمجرد التشهي ولا بما
وجد عليه آباءه هذا كلام الاصحاب الذي يقتضيه الدليل انه لا يلزمه التمذهب بمذهب معين بل يستفتي من شاء
ومن اتفق لكن من غير تلقط الرخص فلعل من منعه لم يتق بعدم تلقطه انتهى اب كهل گئی یہ بات کہ نقل کرنا
سیوطی کا قول بعض مالکیہ کو جو نص صریح ہے بیچ منع انتقال کے بر سبیل تعریض نہیں ہے بلکہ بر سبیل تفصیل
ہے اور موافق ہے محققین اصولیین کے اور اشارہ ہے طرف ترجیح منع انتقال کے بنظر مصلحت عارضہ کما مر
عن ابن برہان اور مطابق ہے باقی ارباب مذہب شافعی کے تعریض تو جب ہوتی کہ مذہب سیوطی جواز انتقال
ہوتا اور مذہب ہونا انکا نقل مذکور سے ثابت نہوا اور علماء حنفیہ بھی جو منع انتقال فرماتے ہیں تو
بنظر مصلحت ہی کے فرماتے ہیں کہ وہ اس زمانہ میں ہے اور بنظر اصل کے اور زمانہ سابق کی ممانعت
نہیں اسی واسطے بعض مفتیین مالکیہ فرماتے ہیں الیوم من تحول من مذهبه فبئس ما صنع انتهى نقله السيوطي
في جزيل المواهب یعنی باعتبار زمانہ سابق کے کہ وہ زمانہ صحابہ کرام اور تابعین کا تھا انتقال کرنا جائز
تھا اور اس زمانے میں انتقال کرنا مذہب سے برا ہے اور وجہ اسکی بار ہا مذکور ہو چکی کہ اسمیں خوف
تلاعب ہے ساتھ مذاہب مجتہدین کے احتمال غالب تشنیع اور طعن ہے اوپر اکابر دین کے اور غلبہ تشہی ہے
اوپر نفوس مسلمین کے جیسا علامہ شامی نے اسکی طرف اشارہ فرمایا ہے اور ہمنے اس کلام کو بتفصیل نقل
کر دیا ہے یہاں پر تذکیر خلاصہ کا لکھتے ہیں کہ فتاوی سراجیہ سے در مختار میں نقل کیا ہے کہ جو حنفی اپنا
مذہب چھوڑ کر طرف مذہب شافعی کے نقل کرے تو اسکو تعزیر کرنا چاہیے اس حکم کو علامہ شامی نے
محمول فرمایا اسصورت پر کہ انتقال مذہب سے طرف دوسرے کے واسطے کسی غرض محمود کے نہو اور دو شقین
انتقال کی نکالیں ایک تو در صورت حصول قوت اجتہادی کے وقت ظاہر ہونے ضعف مذہب اپنے کے اور
قوت مذہب غیر کے اور ایک سوا اسکے پہلے شق کو غرض محمود فرمایا اور سوا اسکے کو غیر غرض محمود میں
داخل کیا چنانچہ پارہ کلام انکی کا یہ ہے ای اذا كان انتقالا لا لغرض محمود شرعا لما في التتارخانية ولو ان
رجلا بری من مذهبه باجتهاد صحيح لكان محمودا واما جورا اما انتقال غيره من غير دليل بل لما يرغب من غرض الدنيا
وشهوتها فهو المذموم الآثم والمستوجب للتعزير والتاديب لارتكابه المنكر في الدين واستخفافه بدينه ومذهبه وانما اطلنا في
ذلك لئلا يغتر بعض الجهلة بما يقع في بعض الكتب من اطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد فيحملهم على تنقيص الائمة المجتهدين

فان العلماء حاشاهم الله تعالى ان يريدوا الازدراء بمذهب الشافعي او غيره بل يطلقون تلك العبارات بالمنع
من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاهب المجتهدين نفعنا الله تعالى بهم وامتنا على جهم آمين انتهى مختصرًا
یہنا وقدر مستوفی قبل آپ دیکھو کہ اس کلام علامہ شامی سے کیسا واضح ہوگیا کہ منع مانعین انتقال کے
راجع ہی طرف مصلحت عارضہ کے کہ وہ خوف تلاعب ہی ساتھہ مذاہب مجتہدین کے اور تجویز مجوزین کی آئل
ہی طرف اصل کے مع قطع النظر عن عروض المصلحہ چنانچہ کلام بحر العلوم کا جسکو خود مؤلف معیار نقل کرتا ہے
مؤید ہے اسی مدعا کا کما قال لا یجب الاستمرار ویصح الانتقال وہذا ہو الحق الذی ینبغی ان یؤمن ویعتقد
لا کن ینبغی ان لا یکون الانتقال للتلہی فان التلہی حرام قطعًا انتہے البتہ کلام علامہ شامی اور بحر العلوم میں یہہ
فرق ہے کہ شامی نے انتقال میں خوف تلاعب معتبر کرکے اُس سے منع فقہا نقل کی اور بحر العلوم نے
نفس تلاعب کو اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے تو اسباب مفضیہ طرف اُسکی بھی حرام ہوتے ہیں
اور ہر گاہ اس زمانہ میں انتقال مفضی ہوا طرف تلاعب کے غالبًا پس جسطرح نفس تلاعب حرام ہوگا ایسی ہی
انتقال مفضی طرف اُسکی بھی حرام ہوگا اب مخفی نرہا ہوگا کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کلام مذکور علامہ شامی
نقل کرکے اُس سے یہہ امر مستفاد کیا کہ انتقال منتقل کا اگر کسی غرض محمود کیواسطے نہو تو موجب تعزیر ہے اور واسطے
غرض محمود کے جائز ہے یہہ امر مسلم ہی اور صحیح لیکن غرض محمود نزدیک علامہ شامی کے اس محل میں عبارت
ہے ظہور حق سے بیچ مذہب آخر کے بجہت ملکہ اجتہاد کی اور سوا اسکے انتقال داخل ہے بیچ اتباع ہوا کے
پس مقصود مؤلف اسکلام سے بر نہ آیا اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے فہذا ما صفی من ہذا النقل ودع ما کدر اس کے
معنی سوا اسکے نہیں کہ جو چیز اپنی ہوا کے موافق ہو اُسکو قبول کرلو اور جو چیز اپنی ہوا کے مخالف ہو
اُسکو رد کردو اور امر مخالف ہوا میں اسی شخص کا قول جسکو بارہا مستند اور علامہ محقق قرار دیا تہا اور
اُسی کے کلام پر مدار اپنے اولہ کا رکہا تہا جہوٹا اور قابل رد قرار دو اور امر موافق ہوا میں اُسی شخص کو
امام کا امام باقی رکہو یہہ عجب ہے شان مسلمین سے البتہ اس طریق کی باتیں یہود سے واقع ہوتی تہیں جنکو
حق میں اللہ تعالی فرماتا ہے اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ اور یہہ جو کہتا ہے کہ مراد اس
جگہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم الغالب ہے اسواسطے کہ عامی کیلئے اجتہاد نہیں ہوتا سراسر لغو و بیمعنی ہے
اس لئے کہ لفظ عامی کا عبارت شامی میں نہیں ہی کہ اُسکے لئے اجتہاد نہو اُسمیں تو یہہ ہے ولو ان
رجلا بری من مذہبہ الخ پس رجل مذکور ممکن ہی کہ موصوف ہو ساتھہ کسی قسم کے اجتہاد کے اور اپنے

قوت اجتہادی سے خوبی کسی مذہب کی اور ضعف کسی مذہب کا معلوم کرلے اور بالفرض
اگر لفظ عامی بھی مذکور ہو تو مراد اُس سے مقلد ہے جو بیچ مقابلہ مجتہد مطلق کے پڑتا ہے پس یہہ عامی مجتہد فی الجملہ
منافات نہیں رکھتا دیکھو علامہ شامی بیچ مقابلہ کلام اول کے کیا فرماتے ہیں اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل
لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الخ یعنی انتقال مجتہد کا بدلیل معتبر شرعی واسطے غرض محمود دین کے
خالصاً لوجہ اللہ ہوتا ہے پس اُسمیں کچھ قباحت نہیں اور لیکن انتقال غیر مجتہد کا کہ بغیر دلیل ہوتا ہے اسلئے کہ
اُسکو لیاقت فہم دلیل کی نہیں ہے یہی برا اور موجب اثم و تعزیر ہے اسمیں جب مؤلف نے اجتہاد سے مراد
تحری لی پس دلیل سے کیا مراد لیگا اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل جس سے قوت اور ضعف مذاہب کا معلوم
کب حاصل ہوتی ہے پس عامی متحری ایسی دلیل کہاں سے لائیگا حضرت حق سبحانہ ایسی نافہمی اور تعصب
بیجا سے پناہ دے اور مرتکبین کو ہدایت فرمائے اور وہ جو مؤلف معیار بعض شرطین انتقال کی بعض علما سے
نقل کرکے اُسپر رد و قدح کرتا ہے اگرچہ اُسمیں بہت سے اشتباہات اور غلطیاں ہیں لیکن چونکہ وہ کلام ہمارا
مستند نہیں اور نہ ہماری غرض کا موقوف علیہ لہذا ہم اُسکی طرف التفات نہیں کرتے **قال صاحب**
التنویر اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم میں الخ **قال مؤلف المعیار** اسکے دو جواب ہیں الخ
اقول ذرا منصف غور کرنا چاہیے کہ مؤلف معیار کسطرح بے اطلاع کے اوپر اصل روایت کے مستعد
اعتراض و جواب ہو جاتا ہے اور زبان تشنیع ہر شخص پر دراز کرتا ہے تفصیل اسکی یہہ ہے کہ صاحب تنویر
نے شرح عین العلم ملا علی قاری سے نقل کیا کہ جسوقت التزام کرے کوئی شخص کسی مذہب کا جیسے مذہب
ابی حنیفہ مثلاً پس لازم ہے اُسپر استمرار پس نہ تقلید کرے غیر کی بیچ کسی مسئلہ کے مسائل سے انتہی اسکی جواب
میں مؤلف معیار نے پہلے یہہ کہا کہ ملا علی قاری نے یہہ بھی کہا ہے اسی شرح عین العلم میں کہ ظاہر ہے
یہہ بات کہ اللہ تعالی نے کسیکو یہہ تکلیف نہیں کی کہ شافعی ہو یا حنفی یا مالکی انتہی پس دونو کلام
ملا علی قاری کے متعارض ہوئے اور بفحوای اذا تعارضا تساقطا کہ دونو قول پایۂ اعتبار سے ساقط ہوئے
انتہی شاید مؤلف معیار کی نظر سے شرح عین العلم نہیں گزری اور بطریق رجم بالغیب مستعد جواب ہو کر
نہی صریح وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا
کا مرتکب ہوا حال کلام مذکور کا یہہ ہے کہ ملا علی قاری نے یہہ قول کسی بعض کا بطور حکایت خلاف تحقیق اپنے
کے مقابلہ قول محقق میں نقل کیا ہے ورنہ نزدیک ملا علی قاری کے ہرگز انتقال بلا ضرورت اور اجتہاد کے جائز نہیں

قال اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم میں کہ واجب ہے کہ جو شخص التزام کرے مذہب کا ابی حنیفہ کا یا شافعی رحمہما اللہ فلازم علیہ استمرار فلا تقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل انتہی **اقول** اور جواب ہیں اول میر ملا علی قاری نے آگے شرح عین العلم میں یہہ کہا ہے وہو ان العلوم ان اللہ سبحانہ وتعالی لم یکلف خلقہ احدا الی آخر ما تقدم اور ملا کہا ہے کہ ان تو اعتراف ہے کہ التزام کرنے کے بعد واجب نہیں کہ تقلید کرے ابو حنیفہ کی خاص کر اور مؤلف کی روایت میں اگر تسلیم کیا جاوے قول بالوجوب کے بسبب التزام کرنے کے اور ظاہر ہے کہ التزام کرنے کے نہیں تو دونو کلام اُن کے متعارض ہوئے واذا تعارضا تساقطا

چنانچہ تصریح کلام انکی پیشتر رسالہ رد قفال سے ہم نقل کر چکے اور عبارت شرح عین العلم کے جسکو مولف
معیار نے اپنی زعم مین معارض ٹھرایا یہہ ہی لا فی محل الخلاف ای لا یحتسب فیہ الا فی المتفق علی کونہ
منکرا فکل ما ہو فی محل الخلاف والاجتہاد فلا حسبۃ فیہ کاکل الشافعی الضب فلیس للحنفی ان
ینکر علیہ ای علی الشافعی فی اکل الضب وکذا فی اکل الضبع ومتروک التسمیۃ عمدا بالذبح ولا للشافعی
ان ینکر علی الحنفی فی شربہ النبیذ الذی لیس بمسکر وتناولہ میراث ذوی الارحام وجلوسہ فی دار
اخذہا بالشفعۃ الجوار الی غیر ذلک من مجاری الاجتہاد نعم لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ او ینکح
بلا ولی ویطاء زوجتہ او رای الحنفی حنفیا یلعب بالشطرنج او یلبس الثوب الاحمر او یاتی بما ہو حرام عند
امامہما دون امام آخر فہذا فی محل النظر کما فی الاحیاء والاظہر لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من
المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی
شخص راہ افضل العلماء ان لہ ان یاخذ بمذہب غیرہ فیتقلد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد
اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فان مخالفتہ للمقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ
الا انہ جوز تقلید غیرہ من الائمۃ فی بعض المسائل فاذا اعتذر وقال انا مقلد للشافعی رحمہ اللہ تعالی
او الحنفی فی ہذا الباب یرتفع عنہ الاحتساب واللہ اعلم بالصواب وقد ذہب جمع الی انہ لا حسبۃ الا
فی مثل الخمر والخنزیر وما یقطع بکونہ حراما کاکل المیتۃ والدم وما اجمع علی تحریمہ حیث جوزوا لکل مقلد
ان یختار من المذاہب ما اراد رفقا بہم ولعل وجہ کلامہم ما ورد من ان اللہ سبحانہ یحب ان یوتی رخصہ کما
یحب ان یوتی عزائمہ وقد قال تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فمن تبع عالما لقی اللہ
سالما ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا انتہی بقدر
الحاجۃ اقول یہہ جو ملا علی قاری نے کہا ہی کہ تقلید مجتہد آخر کے بعض مسائل مین تجویز کی گئی ہی یہہ اسی صورتون
مین ہی جنکو ہم بارہا مستثنی کر چکے ہین اب بغور ملاحظہ کرو کہ کلام صاحب تنویر مخالف ملا علی قاری کے کہان
اور دونو کلامونمین ملا علی قاری کا تعارض کب ہی اور وہ جو جواب ثانی مین کہا ہی کہ جو لوگ مخالف دلیل کے قول
ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے انکے واسطے قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف ۳۲ روایت کے
پیش کرنا سوا مضحکہ کے کیا ہی انتہی جواب اسکا یہہ ہی کہ مباحث سابقہ سے ناظرین منصفین پر واضح ہو گیا ہوگا
کہ مسئلہ وجوب تقلید معین کا واسطے ملتزم کے موافق ہی قرآن شریف اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور

دوسرا یہہ ہے کہ جو لوگ
قول مخالف دلیل کے ابو
حنیفہ اور شافعی کا نہین
مانتے انکے قول مخالف
قرآن اور حدیث اور اجماع
اور قیاس کے اور مخالف ۳۲
روایات ائمہ سلف اور خلف کے
ملا علی قاری کا پیش کرنا سوا
مضحکہ کے کیا تصور کیا جاوے
انصاف ہی کہ تمام جو ہمنے
اکیلا ملا علی قاری کے طرح ہو
شامل ہو کر نقار خانہ مین طوطی
کی آواز سنائے

۳۳ روایت جو مؤلف معیار نے نقل کی ہین ہر ایک کا انمین سے محل جدا ہے کہ وہ نافی تعیین تقلید کا
جسطرح ہم قول کرتے ہین نہین ہے اور دعوی اجتہاد اور فہم دلیل کا اور مقابلہ امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی وغیرہما من المجتہدین سے جو خیال مؤلف معیار مین سمایا ہے خیال خام اور سودای ناسرانجام ہے
مؤلف کو تو ملکہ عالمانہ بلکہ استعداد کامل طالبانہ بھی نہین ہے ورنہ ایسی دعاوی صرفہ زبانپر نہ
لاتا اور میدان تحقیق مین دست از پا نشناختہ سکندرین نہ کہاتا اور محامل مذکورہ روایات کو سمجھکر اکابر دین
پر زبان لعن وطعن نہ چلاتا اور اپنی کتاب اور ہذیانات اُسکی کو نقارخانہ اور کلام ملا علی قاری کو آواز طوطی
ضرب المثل مین نہ بناتا اور جسکو اس امر مین اشتباہ باقی ہو بنظر انصاف کلام مؤلف معیار اور راقم
الحروف کا ملاحظہ کرے تا صدق مقال اور حقیقت حال کھلجائے واللہ سبحانہ الموفق یہدی من
یشاء الی صراط مستقیم **قال صاحب التنویر** اور کہا صاحب بحر الرائق نے الخ **قال مؤلف المعیار**
یہہ قول صاحب بحر کا مطلق تقلید ابو حنیفہ مین نہین ہے الخ **اقول** یہہ کلام صاحب بحر کا فوجب علی مقلد
ابیحنیفۃ ان یعمل بہ ولا یجوز لہ العمل بقول غیرہ انتہی مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے نہ خاص وقت عصر مین
اسواسطے کہ اس کلام مین کوئی لفظ مفید تقیید نہین ہے اور نہ کوئی قرینہ خارجہ مقتضی اُسکا ہان اتنی بات
مسلم ہے کہ وقت عصر مین بھی یہی حکم ہے اور وجہ یہہ ہے کہ مقلد صرف کو تو کسی طرح بغیر عوارض مذکورہ
سابقہ کے تقلید امام اپنے سے ہٹنا جائز ہی نہین اور وہ مقلد جو مجتہد فی الجملہ ہو اُسکو یہہ حکم ہے کہ قوت
دلیل اور ضعف دلیل دیکھکر اقوی اور ارجح کو اختیار کرے قول امام اعظم اور صاحبین وغیرہما تلامذہ امام مین سے نہ مطلقا
قال فی الدر المختار والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم
بقول الثالث ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ الدرک انتہی قال علیہ العلامۃ
الشامی والذی یظہر فی التوفیق بین ما فی الحاوی وما فی السراجیۃ ان من کان لہ قوۃ ادراک قوۃ الدرک
یفتی بالقول القوی والا فالترتیب اقول یدل علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا
فہو صریح فی ان المجتہد یعنی من کان اہلا للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلا والا اتبع
الترتیب السابق انتہی پس موافق اسی تحقیق کے صاحب بحر واسطے مقلد صرف کی یہہ حکم فرماتے ہین
کہ اُسکو قول امام پر عمل کرنا واجب ہے مطلقا اور واسطے مجتہد فی الجملہ کی یہہ حکم کرتی ہین کہ وقت عصر مین دلیل
امام کو ملاحظہ کرے اور بجہت قوت دلیل کے مذہب امام ہی پر فتوی دے نہ مذہب صاحبین پر تو پہلا

کلام تو مقلد صرف کے حق مین علی العموم جمیع مسائل مین تہا اور دوسرا کلام حق عارف اولہ مین خاص
وقت عصر مین ہے دوسرا فرق یہہ ہی کہ پہلا کلام تو اسواسطے ہے کہ مقلد امام ابی حنیفہ کو واجب ہے
کہ انکی ہی قول پر عمل کرے اور قول غیر پر خواہ وہ غیر صاحب مذاہب مستقلہ ہو یا نہو ہرگز عمل نکرے
اور دوسرا کلام خاص ہے بیچ اسبات کی کہ وقت عصر مین امام ہی کے قول پر بجہت قوت
دلیل کے فتوی دینا چاہیئے نہ قول صاحبین پر پس ان دونو قولین متغایرین مین ہی احدہما کو موجب
تقلید آخر کا گردانا کیونکر ہوسکیگا معہذا ہم کہتے ہین کہ اگرچہ مقصود صاحب بحر کا اس کلام ثانی
مین ثابت کرنا اسی امر کا ہے کہ وقت عصر مین مذہب امام ابی حنیفہ ہی کو اختیار کرنا واجب ہے لیکن
دلیل اسکی عام ہے اور مفید ہی وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کے جمیع مسائل مین واسطے مقلد کے
اور طریق ثبوت خاص کا ساتہہ دلیل عام کے باینطور ہے کہ خاص کو فرد عام کی گردانکر حکم واسطے
عام کے ثابت کیا پس ضمن عام مین وہ حکم خاص مین بہی ثابت ہوجائیگا مثلاً محل مذکور مین تقلید امام
فی وقت العصر خاص ہی اور تقلید امام فی جمیع المسائل التقلیدیہ عام ہی اور جب مقلد پر جمیع مسائل تقلیدیہ
مین تقلید امام واجب ہوئی تو وقت عصر مین بدرجہ اولی واجب ہوگی اسکی ایسی مثال ہی کہ کوئی کہی
کہ زید ضاحک ہی اسلئے کہ زید انسان ہی اور ہر انسان ضاحک ہی پس زید ضاحک ہی اب یہان یہہ
نہین کہہ سکتے کہ انسان جو حد اوسط ہی مراد اس سی زید ہی اسلئے کہ اسصورت مین بہی مصادرہ لازم
ہوگا اور بہی تقیید عام کی بلا قرینہ تخصیص ماننا پڑیگی چنانچہ یہہ مضمون ابجد خوانان فن برہان پر بہت
واضح ہی دیکہو علامہ شامی نے اسی کلام صاحب بحر سی جسکو اوقات صلوۃ مین فرمایا حکم وجوب تقلید
امام ابی حنیفہ کا جمیع مسائل مین استفادہ فرمایا ہی اور علی العموم لیا ہی اگرچہ بحث وقت عصر مین تہی کما
قال بل فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم ولا یعدل
عنہ الی قولہما او قول احدہما وغیرہما الا لضرورۃ کمسالۃ المزارعۃ وان صرح المشائخ بان الفتوے
علی قولہما لانہ صاحب المذہب والامام المقدم ومثلہ فی البحر عند الکلام علی اوقات الصلوۃ و
فیہ من کتاب القضاء یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال انتہے پس وجوب
افتاء بقول الامام الاعظم اور وجوب ترک اقوال مجتہدین آخرین خواہ صاحبین ہون یا احدہما
یا سوا انکے جیسے امام زفر اور حسن بن زیاد اور امام مالک اور امام شافعی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم

جو مفہوم ہے فتاوے خیریہ سے وہی مفہوم ہے کلام بحر سے فی الواقع اور عند العلامۃ الشامی اسیواسطے
فرمایا وشلہ فی البحر پس واضح ہوا کہ صاحب بحر کو منظور ہے ثابت کرنا وجوب تقلید امام اعظم کا جمیع مسائل
مین نہ خاص وقت عصر مین اور قرینہ واضحہ اسپر خود کلام صاحب بحر سے یہہ ہے کہ دلیل مین اس کلام
کے فوجب علی مقلد ابی حنیفۃ الخ قول شیخ قاسم کا نقل کرتے ہین اور حاصل اُسکا یہہ ہے کہ رجوع تقلید
امام اپنے سے بعد العمل صحیح نہین اور یہہ قول شیخ قاسم کا مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے نہ جمیع مسائل
کے نہ خاص وقت عصر مین لیکن مؤلف معیار نے جب اس کلام شیخ قاسم کو جو دلالت کرتا ہے
اوپر وجوب تقلید کے علی العموم منافی اپنے مدعا کے دیکھا اور تخصیص کلام صاحب بحر کو ساتھہ
وقت عصر کے توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ نہ سمجھا اور کوئی دفع معقول نکر سکا اور سمجھا کہ اگر مین کوئی
بات اسکے جواب مین زبان اُردو مین بولونگا تو ہر اُردو شناس شناعت اُسکی معلوم کر لیگا۔
لہذا عربی زبان مین جواب دون تا غلطی اُسکی اگر کہلے تو بعض علما پر نہ ہر اُردو شناس پر اور وہ کلام
جو عربی زبان مین بولا ہے ترجمہ اُسکا یہہ ہے اگر کوئی کہے کہ صاحب بحر نے دلیل اس کلام کی فوجب علی
مقلد ابی حنیفۃ الخ قول شیخ قاسم کو گردانا ہے اور قول شیخ قاسم کا صراحۃً دلالت کرتا ہے اسبات
پر کہ التزام تقلید کا علت ہے واسطے وجوب اتباع امام کے خواہ مذہب اُنکا قوی ہو یا ضعیف تو مین جواب
مین اس اعتراض کے کہتا ہون کہ تو نے جان لیا اسبات کو کہ چھوڑنا تقلید کا جو منع ہے وہی ہے کہ جس حادثہ
مین تقلید کر لی ہے پھر اُسمین چھوڑنے کا حکم نہین تو اسجگہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجھا گیا
تو اُسی حادثہ مین جسمین مقلد نے تقلید مجتہد کر لی ہے نہ جمیع حوادث مین پس اس کلام کو دلیل گردانتے
سے معلوم ہوا مگر وجوب اتباع امام کا اُنہین حوادث مقلد فیہا مین پس مطلب ہمارا یہی تھا کہ
صاحب بحر نے حکم وجوب اتباع امام کا جمیع مسائل مین نہین کیا بلکہ وقت عصر مین خاصۃً اور یہہ بات
سمجھی گئی اُس کلام سے جسمین قوت دلیل کا ذکر کیا ہے اور بھی نہین حکم کیا جمیع حوادث مین بلکہ حادثہ
خاص مین جسمین تقلید کر لی ہے اور یہہ بات سمجھی گئی دلیل گردانی کلام شیخ قاسم سے انتہی ترجمہ کلامہ
راقم الحروف کہتا ہے ناظرین کلام سابق ہمارے پر یہہ امر واضح ہو گیا ہوگا کہ یہہ جو بعض محققین نے حادثہ
مقلد فیہا مین رجوع سے منع کیا ہے مقصود اُس سے یہہ ہے کہ اسصورت مین کوئی وجہ جواز رجوع کی نہین پس اگر علی
الاطلاق حکم عدم جواز رجوع عن التقلید کیا جاوے تو صورت اُسکی یہی ہے اور سوا اسکے اور صورتون مین قطع نظر عوارض

کے تو رجوع جائز تہا لیکن باعتبار عروض عوارض اور غلبہ تشہی علی النفوس کے حکم عدم جواز رجوع
کیا گیا پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ چہوڑنا تقلید کا جو منع ہی تو وہی ہی کہ جس حادثہ مین تقلید کرلی
ہے باطل ہوا اور یہہ جو کہا کہ اس جگہہ جو کلام شیخ قاسم سی امتناع رجوع سمجہا گیا تو اسی حادثہ مین
جسمین تقلید کرلی ہی نہ مطلقا انتہی اگر یہہ امر مسلم رکہا جاوے تو جب بہی تقلید خاص وقت عصر مین
اس سے کیونکر معلوم ہوگی اسلئے کہ حوادث مقلد فیہا اور حادثہ تقلید وقت عصر مین عموم وخصوص من وجہ
کی نسبت ہی یعنی کبہی حادثہ مقلد فیہا سوا وقت عصر کی ہوگا اور کہین حادثہ وقت عصر کا ہوگا اور ابہی
مقلد نے اسمین تقلید امام نکی ہوگی اور کبہی وقت عصر مین تقلید بہی کرلی ہوگی پس حوادث مقلد فیہا
مین امتناع رجوع سی عدم جواز تقلید غیر وقت عصر مین کسطرح مفہوم ہوگا اور یہہ کہنا کہ امتناع تقلید غیر امام
ابی حنیفہ بیچ وقت عصر کے خاصۃ سمجہا گیا اس کلام سی جسمین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی انتہی سراسر
بیمعنی ہی اسلئے کہ جس جگہہ وجوب تقلید امام مین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی وہانپر تخصیص وقت عصر سی کیا
علاقہ جہان کہین دلیل امام کی قوی ہو تو عمل مذہب امام پر واجب ہے خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین البتہ یہہ
بات ہی کہ وقت عصر مین بہی بسبب قوت دلیل امام کے حکم وجوب تقلید کیا گیا ہی سو یہہ امر موجب تخصیص
نہین فرمایا کلام صاحب بحر کو جو رسالہ رفع الغشا مین فرماتے ہین غور کرو کہ اسمین شیخ قاسم اور اوستاد
انکی جو ابن الہمام ہین دونون سی یہہ بات نقل کرتے ہین کہ صحیح ومفتی بہ علی الاطلاق قول صاحب مذہب یعنی
امام ابی حنیفہ ہی نہ قول صاحبین خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین چنانچہ بیان اسکا وقت عصر مین ہوچکا
وہو ہذا فحصل لنا من کلامہ وکلام شیخہ ان الصحیح المفتی بہ قول صاحب المذہب لا قول صاحبیہ واستفید
منہ انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول ابی حنیفۃ ولا یعدل الی قولہما الا لموجب من ضعف دلیل او ضرورۃ او تعامل
کما قدمنا فی وقت العصر واستفید منہ ایضا ان بعض المشائخ وان قال الفتوی علی قولہما وکان دلیل الامام
واضحا ومذہبہ ثابتا لا یلتفت الی فتواہ ولا یعمل بہا وان کانت فی کتاب مشہور معروف انتہی مع ہذا کلام مذکور
مؤلف معیار مین اور بہی شناعتین ہین غالبا ناظرین اذکیا پر مخفی نرہینگے لہذا ہم بخوف تطویل اسکی تفصیل
نہین کرتے **قال صاحب التنویر** اور کہا تفسیر احمدیہ مین الخ **قال مؤلف المعیار** اسکا وہی جواب ہی جو
ملا علی قاری کی قول کا دوسرا جواب ہی انتہی **اقول** اسکا وہی جواب ہی جو ملا علی قاری کے قول کے
دوسرے جواب کا جواب ہی اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اس شخص کا قول مقابل اقوال علماء اصول کے نہین

قال اور کہا تفسیر احمدی مین عالمگیر بادشاہ کے اوستاد نے جو اوستاد ہین عالمگیر کے اذا التزم مذہبا یجب علیہ ان یعمل بمذہبہ التزم او لا

اقول اگر مذہب کا التزام کیا جو اسکا جواب ہی وہی ہے جو ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب ہے علاوہ یہہ کہ ملا علی قاری نے یہہ کہا کہ اس شخص کا کلام اس کے مقابل مین اقاویل علماء اصول کے بیان کیا جاوے یہہ تو کسی حضرت ہین

ہو سکتا اور سکا حال یہہ ہی کہ ہمنے بہت سی اقوال علماء اصول و فقہ کے جو مصرح اوپر وجوب تعیین
تقلید کے دال ہین نقل کر دئی اور انشاء اللہ تعالی بعد اتمام مبحث کی اور بہی نقل کئے جائینگے اور وہ
اقوال جو مستند مؤلف معیار تھے اُنکے محامل ظاہرہ صحیحہ مفصلاً ذکر کر دئی عاقلین منصفین پر دیکھنے سے
اُسکی خوب واضح ہوگا کہ کلام صاحب تفسیر احمدی کا منافی اقوال سلف کی نہین ہے اور یہہ جو کہا ہے
کہ تفسیر احمدی مین کہا ہے کہ جو کوئی متبع کتاب و سنت و اجماع کا ہوگا تو وہ بہی مقلد امام ابی حنیفہ کی
کا ہوگا افترای عظیم کیا ہے تفسیر احمدی مین ہرگز یہہ بات نہین ہے البتہ تفسیر احمدی مین یہہ کہا ہی کہ غیر
مجتہد کو سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل کرنیکا اوپر مسائل شرع کی ممکن نہین پس اگر کوئی کہی کہ مین
تقلید ابو حنیفہ مثلاً نہین کرتا مین خود کتاب و سنت سے اور اجماع و قیاس سے احکام اخذ کر لیتا ہون تو
اُس شخص کو کہا ہی کہ کتاب و سنت و اجماع کو اصول احکام دینیہ قرار دینا تو نے کس سی اخذ کیا یہہ تو پہلا
مسئلہ ہی جسکو ابو حنیفہ نے بنا کیا ہی اور تصریح کلام احمدی کی یہہ ہی فان قال قائل ای ضرورة فی تبعیة
ابی حنیفة مثلا حیث لم یامر اللہ بہ ولا رسولہ بل لم یصرح بہ ابو حنیفة ایضا ولو سلم ان تبعیة المجتہد لازمة
للمقلد فای ضرورة فی التزامہ مذہبا واحدا بعینہ بل یجوز لہ ان یعمل بمذہب ثم ینتقل الی آخر
کما نقل عن کثیر من الاولیاء ویجوز لہ ان یعمل فی مسئلة علی مذہب وفی اخری علی آخر کما ہو
مذہب الصوفیة ولو سلم فمن این یعلم انحصار المذاہب فی الاربعة مع ان المجتہدین کانوا قریبا من
المائة او اکثر کابی یوسف ومحمد والغزالی وامثالہم ولم یختم الاجتہاد بعد قلت اما الاول فلان
الانسان لا یخلو اما ان لم یعمل شیئا من الاشیاء او یعمل والاول باطل لقولہ تعالی ایحسب الانسان
ان یترک سدی ولانہ یحتاج الیہ فی البیع والشراء واللباس والطعام وغیر ذلک وان لم یفعل الصلوة
والصوم فتعین ان یعمل باعمال ویشتغل بافعال وحینئذ لا یخلو اما ان یکون لہ قدرة علی معرفة
وجوبہ ومعانیہ وطرقہ واحکامہ اولا والثانی ان یکون تابعا لاحد من الائمة وہو المراد والاول اما ان
یکون لہ مع ذلک ملکة الاستنباط والقدرة التامة علی استخراج المسائل اولا والاول ہو المجتہد ولا
کلام فیہ بل نحن مقرون بعدم اتباعہ لمجتہد آخر والثانی اما ان یکون تابعا لاحد من المجتہدین وہو المراد
او لا یکون تابعا لاحد بل یقول ان عملی علی الاصول التی ہی ثلاثة ولست بتابع لاحد فنقول ان کون
اصول الشرع ثلاثة انما ہو اول مسئلة بناہ ابو حنیفة انتہی شاید اس کلام سی مؤلف معیار کو یہہ شبہہ پڑا کہ صحابہ

تفسیر احمدی مین صاف فرمایا ہے کہ جو شخص قرآن اور حدیث مین کہ جو عمل کرے گا تو وہ اجماع پر عمل کرے گا تو وہ بہی ابو حنیفہ ہی کا مقلد ہوگا

اسلئے کہ قرآن اور حدیث کا اور اجماع پر عمل کرنا ابو حنیفہ ہی نے بتایا ہے اور گویا سب صحابہ و تابعین کو ابو حنیفہ کا مقلد بنایا ہے

تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے پس اگر یہہ مسئلہ اصول کا امام ابی حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئیگا
کہ وہ سب مقلد امام ابی حنیفہ کے بنجائین اور یہہ باطل ہے تو جواب اس شبہہ کا یہہ ہے کہ صحابہ اور تابعین
بلاشبہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے لیکن یہہ مسئلہ علیحدہ تفصیلاً کسی نے انمین سے نہین ذکر
کیا اگرچہ عمل انکا اصول اربعہ پر تھا لیکن واسطے عمل کرنیکے اوپر اصول اربعہ کے جاننا اس مسئلہ کا تفصیلاً
کچھہ ضروری نہین لہذا صحابہ اور تابعین کے نظر اسکی طرف نتھی جب امام ابو حنیفہ نے قواعد استخراج
احکام کے وضع کئے تو پہلے یہی مسئلہ وضع کیا اب جو کوئی مقلدین مین سے اصول ثلاثہ کو مبنا احکام شرع
کا جانیگا تو بلاشبہہ ساتھہ بیان تفصیلی امام ابیحنیفہ ہی کے جانیگا اسواسطے کہ خود اسکو ملکہ وضع
قواعد اور استنباط مسائل کا نہین بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرہم کے کہ انکو ملکہ اجتہاد حاصل تھا
جسطرح چاہتے تھے وضع قواعد اور استخراج احکام فرماتے تھے اور بھی مؤلف معیار نے یہہ افترا علی الافترا کیا
کہ صاحب تفسیر احمدی کیطرف نسبت کرتا ہے کہ انہون نے شیخ سدو کے بکریکو تفسیر احمدی مین حلال طیب
کہا ہے نعوذ باللہ سبحانہ منہا یہہ تفسیر احمد مین ہرگز نہین ہے البتہ تحت تفسیر وما اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ مین
یہہ لکھا ہے کہ بقرہ منذورہ واسطے اولیا کے جیسا کہ مروج اہل اسلام مین ہے حلال طیب ہے اسلئے کہ اسپر وقت
ذبح کے نام غیر اللہ کا نہین پکارا گیا بلکہ باسم اللہ تعالی ذبح ہوا ہے پھر حاشیہ منہیہ مین کہا کہ نذر
لغیر اللہ تو حرام ہے پس چاہیئے کہ من حیث النذر یہہ بقرہ حرام ہو پھر اسکا جواب دیا کہ نذر اولیا واقع مین
نذر اللہ تعالی کی ہوتی ہے اور ثواب اسکا اولیا کو بھیجا جاتا ہے کما قال ومن ہٰہنا علم ان البقرۃ المنذورۃ
للاولیاء کما ہو الرسم فی زماننا حلال طیب لانہ لم یذکر اسم غیر اللہ علیہا وقت الذبح وان کانوا ینذرونہا
انتہے وقال فی منہیۃ واما بحسب النذر فقد تقرر ان النذر لغیر اللہ حرام ونذر الاولیاء ماولۃ بان النذر
للہ وثوابہ لہم انتہے اب دیکھنا چاہیئے کہ اس کلام مین شیخ سدو سے کیا بحث ہے اور نعوذ باللہ منہا وہ
اولیا مین کب ہے اب ناظرین اس کلام تفسیر احمدی پر بخوبی واضح ہوگا کہ مؤلف معیار کو دعوی اجتہاد نے
اس بلائی طعنہ صالحین مین بلاوجہ طعن مبتلا کیا اور جہل کو مرکب بنا دیا اور حال فہم و دانش اسکی کا
کلمات مزخرفہ اور خرافات مموہہ اسکی سے ادنی کیا منصفین کے کھل گیا **قال صاحب التنویر** اور مولانا
عبد العلی شرح تحریر مین لکھتے ہین الخ **قال مؤلف المعیار** سابق مین تم خوب دیکھہ چکے ہو الخ **اقول** سابق مین ہم
کلام بحر العلوم خوب دیکھہ چکے بلکہ محال متعددہ شرح تحریر اور مسلم الثبوت مین سوا منقولات مؤلف معیار کی

اور ایسا ہی شیخ سدو کی بکرے حلال اور طیب فرمایا ہین اور سوائے اسکے کسی تفسیر مین جا بجا ایسی خرافات بنی آئی ہے تو ایسے شخص کا کلام پر دلیل کسطرح مقابل ہوسکے گا قال اور مولانا عبد العلی شرح تحریر مین ذکرا للعلامۃ الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا لا یجوز لظہور الخیانۃ انتہے **اقول** سابق مین

ہمنے بہت تدبر و غور کیا کہین پر بحر العلوم نے یہ نہین کہا کہ حکم جواز انتقال اور رجوع عن التقلید سب
زمانونمین یکسان ہے اور کبھی عارض مانع جواز انتقال اور رجوع عن التقلید سے متحقق نہین ہوگا ہان
اتنی بات بحر العلوم نے جا بجا کہی ہے کہ وجوب استمرار تقلید مجتہد معین کا دعوی علی الاطلاق اور حرمت
انتقال کا خیال کلیہ بلا دلیل ہے اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہ کلام ہمارے مدعا کے منافی نہین اسلئے کہ ہم وجوب
استمرار اور حرمت انتقال کا قول کلیہ نہین کرتے ہین بلکہ وقت وقوع ضرورت اور حصول ملکہ اجتہاد
اور درصورت جمع مذہبین کے تقلید امام آخر تجویز کرتے ہین پس کلام بحر العلوم جو کلیت منع انتقال
کو اٹھاتا تھا ہمارے مخالف کے طرح ہوگا دوسرے یہ کہ ہم یہ بھی بیان کر چکے کہ مقصود بحر العلوم اور ابن الہمام وغیرہما
من المحققین کا یہ ہے کہ باعتبار اصل دلیل کے اور بالذات تو انتقال تقلید سے ممنوع نہین ہے لیکن
بسبب عروض عوارض کے حرمت انتقال کا انکار نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام سے یہ امر معلوم ہو چکا
اور یہ کلام بحر العلوم کا بیچ شرح تحریر کے وکذا للعامی الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا
الا یجوز لظہور الخیانۃ انتہی نص قاطع ہے اسبات پر کہ وہ حکم جواز انتقال کا اس زمانہ مین نہین ہے بجہت ظہور
خیانت اور فسادات نیت کی پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہ حکم حق متلہی مین ہے نہ حق غیر متلہی مین
غلط ہے یہ حکم تو واسطے عامی کے ہے اس زمانہ مین خواہ متلہی ہو یا نہو شاید مولف نے عبارت ظہور الخیانۃ
اور غیر الخیانۃ سے یہ توجیہ بقرینہ کے واضح ہو جاتی اسلئے کہ جسوقت ظہور خیانت باعتبار خرابی
دنیا اس زمانہ کے علت عدم جواز انتقال کے قرار پایا تو اسمین متلہی اور غیر اسکا دونون یکسان ہین
اور وہ جو متلہی و متشبہی کے تو زمانہ جواز انتقال مین بھی انتقال ممنوع تھا البتہ یہ بات مسلم نہ تھی کہ تلہی ہی سبب ہے
حرمت انتقال کا جیسے کہ خوف تلہی سبب آخر ہے کما مر من الشامی اور موجب اذدراد طعنہ مجتہدین
ہونا اسکا بھی سبب ہے حرمت انتقال کا اور یہ جو مولف معیار نے کہا بلکہ تعلیل انکی ساتھ اس قول کے
لظہور الخیانۃ شاہد ہے کہ یہ منع کرنا اس شخص کے حق مین ہے جو مظنون خیانت کا ہو انتہی تو جواب
اسکا یہ ہے کہ بحر العلوم نے واسطے عوام الناس کے حکم عدم جواز انتقال کا مطلق فرمایا اور علت یہ گردانی کہ اس
زمانہ مین درمیان مومنین کے خیانت ظاہر ہے لہذا نیت صالحہ منتقل مین کہ بغیر اسکے حکم جواز نہین ہے
مفقود ہے پس اس سبب سے اس زمانہ مین حکم عدم جواز کیا گیا پس ظہور خیانت علت عدم جواز
انتقال قرار پایا واسطے عوام کے نہ یہ کہ جو کوئی مظنون خیانت کا ہو تو انتقال اسکو منع ہو اور نہین تو

نہین مگر مؤلف معیار کو ظہور خیانت کہ عبارت ہی علم یقینی خیانت سے اور سبب ہے واسطے حکم عدم جواز انتقال
کے مطلقاً ساتھ ظن خیانت کے مشتبہ ہوا اور حکم مطلق کو مقید ساتھ شرط ظن مذکور کے کیا اور یہ ثمرہ ہے
قلت فہم و تدبر کا اور خمار ہے شراب قہر الٰہی کا **قال صاحب التنویر** اور کہا بیچ فتاوی عالمگیری
کے الخ **قال مؤلف المعیار** معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اُس حکم مین الخ **اقول** صاحب تنویر نے
پہلے کلام صاحب بحر کا جسپر مؤلف معیار نے بہتان تجویز انتقال اور تلفیق کا کیا ہی نقل کیا اور ترجمہ اسکا
یہ ہی کہ صاحب بحر نے رسالہ رفع الغشاء عن وقتی العصر والعشاء مین فرمایا ہی کہ حاصل ہوئی ہمکو کلام
شیخ قاسم اور اُستاد اُنکے ابن الہمام سے یہ بات کہ صحیح اور مفتی بہ قول صاحب مذہب کا ہوتا ہی نہ
قول صاحبین کا اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نہ فتوی دے اور نہ عمل کرے مگر ساتھ قول ابی حنیفہ
کے اور نہ رجوع کرے طرف قول صاحبین کے مگر کسی سبب سے کہ وہ یا ضعف دلیل امام ہی یا وقوع ضرورت
ہے اور یا تعامل ہی جیسا کہ ہمنے وقت عصر مین کہدیا اور وہ کلام جو وقت عصر مین کہا ہی ترجمہ اُسکا یہ ہے
کہ ظاہر ہوئی اس سے یہ بات کہ صواب وہی ہی جو گئے ہین طرف اُسکی امام ابی حنیفہ اور عمل اُسپر
مقلد اُنکے کو واجب ہی اور فتوی دینا خلاف مذہب اُنکے کو درست نہین مگر جبوقت دلیل امام مین
ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی حال کو پیش آئے یا تعامل ہو انتہی بعد اسکے کہا صاحب تنویر نے
کہ غور کرکے دیکھو کہ ابن الہمام نے شرط کیا کہ واسطے اختیار کرنے قول صاحبین کے ضعف دلیل امام کو
یا وقوع ضرورت کو یا تعامل کو اور بغیر ان شروط کے جائز نہ رکھا اختیار کرنا مذہب صاحبین کا باآنکہ مذہب
صاحبین حقیقت مین روایات امام ہی کی ہین پس کیونکر جائز رکھے گا انتقال کرنے کو طرف مذہب مخالف
کے پھر نقل کیا کلام ابن الہمام کو اور خلاصہ ترجمہ اُسکا یہ ہے کہ قاضی حنفی کو حاکم نے واسطے قاضی کیا ہے
کہ موافق مذہب حنفی کے حکم کرے پس اگر وہ حکم کریگا خلاف مذہب حنفی کے تو حکم اُسکا نافذ نہوگا اسلئے
کہ وہ قاضی بہ نسبت حکم مخالف مذہب حنفی کے معزول ہے انتہی پس مؤلف معیار نے پہلے
روایت رسالہ رفع الغشاء سے تعرض نکیا اور جواب اُسکا نہ دیا ظاہر یہ ہی کہ قوت دلیل اور ظہور حقیقت نے
مہر سکوت لب ناطقہ پر کی اور کلام اخیر جو ابن الہمام سے منقول ہے اُسکے جواب مین یہ کہا کہ عام
نفاذ حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اثبات کرتے ہے کہ حاکم نے قضای قاضی کو مقید کیا ہی ساتھ مذہب
حنفی کے پس بہ نسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا نہ اس جہت سے کہ قاضی کو خلاف مذہب امام

حکم کرنا اور فتوی دینا درست نہین تو جواب اسکا یہ ہے کہ قاضی مجتہد فی الجملہ کے حق مین ابن الہمام یہ کہتے
ہین کہ اُسکا حکم خلاف مذہب اپنے کے درست نہین اور اس زمانہ مین مفتی یہ بھی قول ہے اسلئے کہ جو کوئی
اس زمانہ مین عمداً اپنے مذہب کو چھوڑ دیگا تو یہ نہوگا مگر باتباع ہوائے باطل کے وتصریحہ کما مر ولو جہ
فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہا لان التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی یہان محل
غور و انصاف ہے کہ جسوقت قاضی مجتہد فی الجملہ کے لئے چھوڑنا مذہب اپنے کا عمداً ممنوع ہوا اور اتباع
ہوائے باطل قرار پایا باوجودیکہ وہ صاحب رائے اور عارف مصالح مسلمین اور رائے اُسکی شرع مین معتبر ہے پس مقلد
صرف کہ نہ صاحب رائے اور نہ عارف مصالح اور نہ رائے اُسکی شرع مین معتبر ہے مذہب اپنے کو عمداً کیونکر
چھوڑ سکیگا اور چھوڑنا اسکا مذہب اپنے کو عمداً بالاولی اتباع ہوا اور حرام ہوگا وہو ظاہر علی من لہ ادنی فہم وتامل
اور یہ جو حق قاضی مقلد مین ابن الہمام فرماتے ہین کہ اُسکو حاکم نے مثلاً قاضی مذہب حنفی کا کیا ہے پس
خلاف مذہب حنفی مین وہ قاضی حکم معزول مین ہوگا پس حکم اُسکا خلاف مذہب حنفی کے نافذ نہوگا
تو مقصود اُسکا یہ ہے کہ قاضی مقلد کے حق مین ایک وجہ عدم نفاذ حکم مخالف کی یہ بھی ہوسکتی ہے جسطرح
وجہ سابق بھی اسمین جاری ہے اور یہ مدعا نہین کہ وجہ اول جو حق قاضی مجتہد مین ذکر کی گئی اسمین جاری
نہین اور وجہ ثانی ہی پر مدار عدم نفاذ کا ہے غور کرو کہ محل اختلاف امام اور صاحبین تو وہی ہے جسمین
حاکم نے قضاء قاضی کو مقید ساتھ مذہب معین کے نہین کیا اور درصورت مقید کرنے کے تو بلا خلاف
حکم قاضی مخالف تقیید حاکم کے نافذ نہین ہے پس شمار کرنا ابن الہمام کا عدم نفاذ حکم قاضی مقلد کو
ساتھ وجہ مذکور کے صور خلافیہ امام اور صاحبین مین سے کسطرح صحیح ہوگا اسیواسطے علامہ شرنبلالی
وغیرہ مین المحققین اسجگہ فرماتے ہین کہ ذکر کرنا تقیید سلطان کا اس محل مین جیسا کہ واقع ہوا ابن الہمام
سے اتفاقاً ہے نہ یہ کہ مدار عدم نفاذ کا اسی پر ہے قال فی الدر المختار فی شرح الوہبانیۃ للشرنبلالی
قضی من لیس مجتہداً کمقلد زماننا بخلاف مذہبہ عامداً لا ینفذ اتفاقاً وکذا ناسیاً عند عامۃ ولو قید السلطان
بصحیح مذہبہ تقیید بلا خلاف لکونہ معزولاً عنہ انتہی قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما اذا لم
یقید علیہ السلطان القضاء بصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولاً عنہ انتہی حلبی
قلت وتقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان الحکم والفتوی بما ہو مرجوح خلاف
الاجماع وقال العلامۃ قاسم فی فتاواہ ولیس للقاضی المقلد ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعول

عن الصحيح الا القصد غير جميل ولو حكم لا ينفذ لان قضاءه قضاء بغير الحق لان الحق هو الصحيح وما وقع من
ان القول الضعيف يتقوى بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كما بين في موضعه وقال ابن غرس
واما المقلد المحض فلا يقضي الا بما عليه العمل والفتوى وقال صاحب البحر في بعض رسائله
اما القاضي المقلد فليس له الحكم الا بالصحيح المفتى به في مذهبه ولا ينفذ قضاءه بالقول الضعيف
ومثله ما قدمه الشارح اول كتاب القضاء قال وهو المختار للفتوى كما بسطه المصنف في فتاواه
وغيره كذا ما نقله بعد اسطر من الملتقط انتهى ما في حاشية العلامة الشامي - اس جگہ منصفین کو
دیکھنا چاہیے کہ جو کوئی باوجود تصریحات ایسی محققین کے تقیید سلطان کو قید عدم نفاذ
حکم قاضی کی سمجھے اور قول علامہ شرنبلالی اور علامہ قاسم اور ابن غرس اور صاحب بحر
اور صاحب درمختار اور علامہ شامی کو اپنے خیال فاسد کے مقابلہ میں پس پشت ڈالے اور امر حق
بیان کرنیوالے کو جو موافق اتنی محققین کے کلام کرے بیوقوف کہے اور زبان درازیاں کرے وہ
سفیہ محض اور متعصب صرف ہے یا نہیں **قال صاحب التنویر** اور کہا درمختار میں بیچ کتاب القضا
کے انتہی **قال مؤلف المعیار** شرنبلالی کے کلام میں انتہی **اقول** ناظرین اس کتاب پر یہ امر واضح ہو چکا
ہوگا کہ مؤلف تنویر نے تنویر الحق میں جو نقل روایات محققین کیا ہے اُنمیں کہیں پر تحریف روایت اور
تغیر الفاظ نہیں کی بلکہ جہاں کہیں مؤلف معیار نے مؤلف تنویر پر ادعائے تحریف کیا ہے وہاں پر
واقع میں قصور نظر اور تعصب صرف مؤلف معیار کا ثابت ہوا ہے کما مر اور بالشبہ شرنبلالی کے
کلام میں اسجگہ لفظ قضی کا واقع ہے نہ لفظ یفتی کا پس محتمل ہے کہ منقول عنہ مؤلف تنویر میں غلطی کاتب
سے قضی کی جگہ لفظ یفتی کا لکھا گیا ہو پھر اس تقدیر پر نقل مؤلف تنویر میں محل اعتراض نہیں دوسرے یہ کہ
مؤلف تنویر کو اسجگہ پر ضرورت تحریف کیا ہے حکم قاضی کا اور مفتی کا اسبات میں کہ مخالف
مذہب اپنے فتوی دینا اور حکم کرنا جائز نہیں ہے برابر ہے اگر لفظ قضی ہوگا تو کیا مضرت ہے اور تحریف
کی کیا حاجت ہے وقد مر عن تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم والفتوی بما هو مرجوح خلاف الاجماع انتہی
اور ہر ذی فہم جانتا ہے کہ حکم کام ہے قاضی کا اور فتوی دینا کام ہے مفتی کا وقال في
الدر المختار وحاصل ما ذكره الشيخ قاسم في تصحيحه انه لا فرق بين المفتي والقاضي الا ان المفتي
مخبر عن الحكم والقاضي ملزم وان الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للاجماع

انتہی وقال العلامۃ الشامی لافرق من حیث ان کلا منہما لایجوز لہ العمل بالتشہی بل علیہ
اتباع ما رجحوہ فی کل واقعۃ وان کان المفتی مخیرا والقاضی ملزما ویس المراد حصر عدم الفرق
بینہما من کل وجہ فافہم انتہی اور یہ بات بھی ظاہر ہوچکی کہ علت عدم نفاذ حکم قاضی کی خلاف
مذہب اسکے فقط تقلید سلطان نہین ہے اگر تقلید سلطان نہو جب بھی حکم قاضی کا
مخالف مذہب اسکے درست نہین اور ذکر کرنا تقلید سلطان کا امر اتفاقی ہے نہ قید یہانتک
تمام ہوئی ادلہ اور اعتراضات اور جوابات مؤلف تنویر الحق اور معیار کی اور کچھ تراع جو بیچ
روایت نوادر داؤد ابن رشید کی اور قول قاضی ابی عاصم عامری اور کلام ابن حزم کے
باقی ہے اسکو ہم بہ تفصیل پیشتر بیان کرچکے حاجت اعادہ نہین لہذا اب عنان قلم کو روکتے
ہین اور سوا مذکورات سابق کے اور بھی چند روایات صریحہ جس سے ثابت ہوتا ہے وجوب
تقلید امام معین کا واسطے ملتزم تقلید کے سوا اعذار مذکورہ کے لکھتے ہین۔ جانلو کہ مباحث سابقہ
مین روایات مبطلہ عدم تعیین تقلید کلیہ ۳۴ سے زیادہ گزرچکین اکثر اسمین سے مثبت ہین
تقلید علی التعیین کی اور بعض مبطل ہین تقلید لاعلی التعیین کی مطلقا پہلی حدیث صحیح ابن ماجہ کے
دوسری روایت انساب کے امام احمد حنبل سے نقلا عن القہستانی تیسری روایت ابی الفتح
البغدادی کی کتاب وصول سے چوتھی روایت امام قرطبی کی نقلا عن علی القاری پانچوین
آیہ کریمہ اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا چھٹی آیہ کریمہ لَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ
ساتوین آیہ کریمہ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَہْدِہِمْ الآیہ آٹھوین آیہ کریمہ وَاَوْفُوْا بِالْعَہْدِ الآیہ نوین
حدیث لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَۃَ لَہٗ وَلَا دِیْنَ لِمَنْ لَا عَہْدَ لَہٗ دسوین روایت ابن الہمام عن فتح القدیر
گیارہوین روایت علامہ شرنبلالی عن شرح الوہبانیہ بارہوین روایت علامہ قاسم نقلا
عن الشامی تیرہوین روایت ابن الفرس نقلا عن الشامی چودہوین روایت صاحب بحر نقلا
عن الشامی پندرہوین روایت عقد الفرید للشرنبلالی سولہوین روایت سراجیہ سترہوین روایت ابی بکر
جورجانی اٹھارہوین روایت قنیہ انیسوین روایت رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف بیسوین روایت
عقد الجید اکیسوین روایت تحصیل التعرف بائیسوین روایت شرح سفر السعادت تیئیسوین روایت
رسالہ رد قفال چوبیسوین روایت فتاوی منیہ پچیسوین روایت نہر الفائق چھبیسوین روایت

منقط ستائیسوین روایت میزان شعرانی اٹھائیسوین روایت علی خواص شعرانی انتیسوین روایت
امام غزالی تیسوین روایت امام الحرمین اکتیسوین روایت ابن السمعانی بتیسوین روایت ہوالیسی
تینتیسوین روایت فتاوی سبکی چونتیسوین روایت ابن حزم پینتیسوین روایت عقد فرید
سمہودی چھتیسوین روایت جمع الجوامع للسیوطی سینتیسوین روایت ابن برہان ونووی اٹھتیسوین
روایت فتاوای خیریہ انتالیسوین روایت صاحب بحر نقلا عن الشامی چالیسوین روایت
رسالہ رفع الغشاء لصاحب البحر اکتالیسوین روایت تفسیر احمدی بیالیسوین روایت شرح تحریر لبحر العلوم
تینتالیسوین روایت جواہر الفتاوی کی اور سوا ان مذکورات کے اور بھی روایات کتب معتبرہ اور
علمائے ثقات کی ضمن اجوبہ مین گزر چکی ہین غالبًا انظار غایرہ پر مخفی نہ رہینگی اب چوالیسوین روایت
امام ابو المنصور ماتریدی کی جو امام معروف اور مستند ہین بیچ عقائد و فروع کے سنلو کہ
وہ بیچ حق منتقل کے مذہب حنفی سے طرف مذہب شافعی کے فرماتے ہین کہ اسکو اشد
تعزیر دیجائے پینتالیسوین روایت علمائے بخارا کی کہ انہون نے ابو حفص ابن عبد اللہ کو
بجہت انتقال کے طرف مذہب شافعی کے تعزیر کی اور بلد سے نکالا چھیالیسوین روایت فتاوی
نسفیہ کہ اسمین بسبب مراعات رفق کے ثبات کو اوپر مذہب حنفی کے بہتر اور اولی فرمایا۔
سینتالیسوین روایت امام فخر الدین محمود بن محمد کی کہ انہون نے منتقل کو مذہب حنفی سے طرف
مذہب شافعی کے ساقط القول والشہادۃ اور مبتدع اور ضال فرمایا اٹھتالیسوین روایت
ابو حفص کبیر بخاری کی جنہون نے منتقل پر تعزیر جاری کی نقل کیا ان سب روایتون کو فتاوی
تاتارخانی مین اور بعض کو فتاوی حمادیہ مین اور تصریح تاتارخانی یہ ہے من انتحل الی مذہب
الشافعی یعزر وحکی ان ابا حفص ابن عبد اللہ ابن ابی حفص الکبیر البخاری انتحل الی مذہب الشافعی
لکثرۃ الشفعویۃ فامر بالتعزیر والنفی عن البلدۃ وفی النسفیۃ سئل عن شفعوی صار حنفیا ثم اراد ان
ینتقل الی مذہب الشافعی ہل لہ ذلک فقال الثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر واولی قال وہذہ
الکلمۃ اقرب الی الالفۃ وارفق مما اجاب الامام ابو الحسن الماتریدی عن ہذہ المسئلۃ انہ یعزر
ہذا الیاس ثم تشدد التعزیر حتی یترک المذہب الردی ویرجع الی المذہب السدید وفی جواہر
الفتاوی قال حنفی انتقل الی مذہب الشافعی قال فخر الدین محمود بن محمد اگر این مرد عامی ست

ساقط القول والشهادة شود اگر از اہل علم است مبتدع وضال گردد وواجب است منع وزجر
وی وحکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفة خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنته فی عهد ابی بکر
الجوجانی فابی الرجل ان یزوجه لانه یترک مذهبه لمذهب اصحاب الحدیث فیقهقر خلف الامام و
یرفع یدیه عند الانحطاط ونحو ذلک فاجابه الی ذلک فزوجه وقال الشیخ فی مجلس العامة
بعد ما سئل عن هذه الحادثة وبعد ما طرق راسه وسکت النکاح جائز لکن اخاف
علی هذا الرجل ان یذهب ایمانه وقت النزع فقیل له ولم ذاک قال لانه استخف بمذهبه
الذی هو حق عنده وترکه لحبیبة مستنة فاخذ مذهبا هو عنده لیس بحق افلا اخاف
علی ایمانه لاستخفافه بدینه ومذهبه قال ولو ان رجلا من اهل الاجتهاد یری من مذهبه
فی مسئلة او فی اکثر باجتهاد ولما وضح له من دلیل الکتاب او السنة او غیرهما من الحجج
لم یکن ملوما ولا مذموما بل کان محمودا ماجورا فاما الذی لم یکن من اهل الاجتهاد فانتقل من قول
الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشهوتها فهو المذموم الآثم المستوجب
للتادیب والتعزیر لارتکابه المنکر فی الدین واستخفافه بدینه ومذهبه حتی ان رجلا
فی عهد الشیخ ابی حفص الکبیر ترک مذهبه وکان یقهقر خلف الامام ویرفع یدیه عند
الرکوع ونحو ذلک فاخبر الشیخ بذلک فغضب الشیخ وعنف وامر السلطان حتی امر الحداد
بان یضربه بالسیاط عند الصیارفة حتی دخل ناس علی الشیخ فشفعوا وتاب وادخلوا علیه
فعرض علیه ما یجب عرضه من باب الدین ثم خلی سبیله انتهی وهکذا فی فتاوی الحمادیة
انتہا سوین روایت منح کی کہا اسمین کہ اگر منتقل ہو کوئی اپنے مذہب سے بجہت بے پروائی
کے بیچ اعتقاد کے اور جرأت کی اوپر انتقال کے ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے
جسکی طرف اسکی طبیعت میلان کرے واسطے کسی غرض کے پس گواہی اسکی مقبول نہیں قال
العلامة الشامی فی باب الشهادات وفی آخر هذا الباب من المنح وان انتقل الیه لقلة مبالاة
فی الاعتقاد والجرءة علی الانتقال من مذهب الی مذهب کما یتفق له ویمیل طبعه الیه لغرض
یحصل له فانه لا یقبل شهادته انتہی اور فتاوی جواہر الاخلاطی میں سے پچاسوین روایت
یہ ہے کہ حنفی جو مذہب شافعی کیطرف منتقل ہو جاوے تو اسکو تعزیر کرنا چاہیے کما نقل عنه

فے العالمگیری حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی اکاونوین روایت فتاوی
حمادیہ کی فتاوی تیمیہ لدہر سے یہ ہی کہ قاضی مقلد جسوقت خلاف مذہب اپنے کی حکم کرے تو
قضا اُسکی نافذ نہین وسُئل عن القاضی المقلد اذا قضی علی خلاف مذہبہ ہل ینفذ قضاہ قال لا
ینفذ قضاہ وسالت عبد الرحیم الحسینی عن القاضی ہل لہ ان یقضی بخلاف مذہبہ فقال لا لان
محمدا رحمہ اللہ تعالی نص فے الجامع ان القاضی اذا اخطا فقضی بخلاف مذہبہ اضافۃ الخطاء
الیہ ودلیل علی انہ لیس لہ ذلک انتہی اور بیچ ترصیع کے کتاب الاستحسان فتاوی حمادیہ سے
نقل کیا ہے کہ عامی عمل کرے ساتھ رائے امام واحد کی جسکو اعلم سمجھتا ہی اور کسی چیز مین
مخالفت اُسکی بہوائی نفس درست نہین نزدیک ہمارے کما قال ان العامی العمل برای امام واحد
وقع عندہ انہ اعلم ولا یخالفہ فی شئی بہوی نفسہ عندنا انتہی پس یہ روایت باونوین ہوئی اور
بہی اشمین حمادی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد بعض مسائل مین بجہت اجتہاد اپنے کی ساتھ
ظہور دلیل کے مذہب امام اپنے کا ترک کرے تو یہ جائز ہے اور غیر مجتہد کو چہوڑنا مذہب اپنے کا
بجہت ہوائے نفسانی کے جائز نہین وقصتہ لو ان رجلا من اہل الاجتہاد ترک مذہبہ فی مسئلۃ او
اکثر منہا باجتہادہ لما وضح لہ من دلائل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما
بل کان ماجورا محمودا وہو فی سعۃ منہ وہکذا کان افعال الائمۃ المتقدمین واما الذی لم یکن من
اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا
فہو المذموم الآثم المستوجب للتاویب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی
تو یہ روایت ترپنیوین ہوئی اور چودنوین روایت ذخیرہ کی یہ ہی کہ حکم قاضی کا محل مجتہد فیہ مین
جب نافذ ہوتا ہی کہ وہ قاضی مجتہد ہو اور وہ حکم اُسنے باجتہاد کیا ہو موافق روایت سیر کبیر
کے اور عنقریب آتا ہی کہ قاضی کو مخالف قول اصحاب ہمارے کے حکم کرنا درست نہین
وعبارتہ ان حکم القاضی فی محل مجتہد فیہ انما ینفذ اذا علم بکونہ مجتہدا وحکم عن الاجتہاد علی
روایۃ السیر الکبیر سیجی انہ لا یقضی مما یخالف قول اصحابنا انتہی اور پچپنوین روایت
فتاوی جواہر سی قہستانی مین بیچ باب علم قبول الشہادہ کی یہ ہے کہ اگر حنفی مذہب شافعی کیطرف
منتقل ہو جائے تو اُسکی گواہی معتبر اور مقبول نہین اگرچہ عالم ہو وکلامہ ہذا وفیہ اشعار بانہ لو

انتقل الی مذهب الشافعی لم تقبل شهادته وان کان عالما کما فی اواخر الجواهر انتهی چھپنوین
روایت کشف اور شرح الطحاوی کی یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک امام واحد کا اختیار کرنا لازم
ہے اور جو کوئی ہر مذہب کے مباحات اختیار کریگا فاسق کامل ہوگا کما نقل القہستانی قبیل
باب الاشربۃ اعلم ان من جعل الحق متعددا کالمعتزلۃ اثبت للعامی الخیار من کل مذہب یہوا
ومن جعل واحدا کعلمائنا الزم للعامی اماما واحدا کما فی الکشف فلو اخذ من کل مذہب مباح
صار فاسقا تاما کما فی شرح الطحاوی للفقیہ سعید بن مسعود فیجب فی المذہب الصلابۃ
اعتقاد کونہ حقا وصوابا کما فی الجواہر انتہی ستاونوین روایت الفیہ عبد الدائم ریادی شافعی
کے جو شاگرد رشید ہین علامہ بدر الدین زرکشی کے اور مصنف ہین لامع صبیح شرح جامع صحیح کے
اور شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے بستان المحدثین مین مدح انکی اور الفیہ انکی کے
لکھی ہے منجملہ اسکے یہ ہے والفیۃ دار در اصول فقہ کہ در نہایت جودت وخوبی واقع شد
ومثل متقدمین بہم رسیدہ تصریح کلام انکی کی یہ ہے ؎ ومن من العوام کان عاملا ۔ بالمجتہد
قد حصلا ۔ لیس لہ عنہ رجوع ویجب ۔ لاعاجز التزام مذہب نصب ۔ معینا یعتقد الرجحانا ۔
فیہ کذا مساویا ان کانا ۔ ولیس جائز تتبع الرخص ۔ فانہ کلعب اذ لم یخص ۔ اٹھاونوین روایت
امام غزالی کی ربع ثانی احیا مین بیچ باب امر بالمعروف کی یہ ہے کہ ہر مقلد پر اتباع امام معین
اپنے کا واجب ہے اور مخالفت اسکی ممنوع اور منکر ہے نزدیک سب علماء محصلین کے ولفقہ
لورای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ وینکح بلا ولی ویطأ زوجتہ وہذا فی محل النظر والاظہر
ان لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد
غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص رآہ افضل العلماء ان لہ ان یاخذ
بمذہب غیرہ فینتقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فاذ
مخالفتہ للمقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ انتہی اور روایت انسٹھوین
کیمیاے سعادت کی یہ ہے کہ جو کوئی بخلاف اجتہاد امام اپنے کی عمل کریگا تو حرام
ہی اور وہ شخص عاصی ہے کما قال اتفاق محصلانست کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد
صاحب مذہب خود کار کند او عاصی ست پس این بحقیقت حرام ست وہر کہ در قبلہ اجتہاد رو بجہتی کند

پشت بآنجانب کند و نماز گزارد و عاصی بود اگرچه دیگران پندارند که او معصیت ست و آنکه میگوید
روا باشد که هر کسی مذهب هر که خواهد فرا گیرد سخن بیهوده است اعتماد را نشاید و بلکه هر کسی مکلف ست
بآنکه بظن خود کار کند و چون ظن او این باشد که مثلاً شافعی فاضل تر ست او را در مخالفت وی هیچ
عذری نبود جز مجرد شهوت انتهی روایت ساٹھوین یہ کہ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی اللہ
تعالیٰ عنہ فرماتے ہین کہ انسان تقلید مذہب معین سے پہنچ جاتا ہے کمالات ولایت کو پہر پاتا ہے
ماخذ احکام امام کو تو اسوقت تقلید مذہب معین سے چہوٹ جاتا ہے کما نقلہ العارف الشعرانی فی
میزانہ عن الفتوحات المکیۃ وکلامہ ذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الفتوحات المکیۃ وغیرہ
من اہل الکشف ان العبد اذا سلک مقامات القوم متقیدا بمذہب واحد لا یری غیرہ فلا بد ان
ینتہی بہ ذلک المذہب الی العین التی اخذ امامہ منہا اقوالہ فہناک یری اقوال جمیع الائمۃ تعترف
من بحر واحد فینفک عنہ التقلید بمذہب ضرورۃ ویحکم بتساوی المذاہب کلہا بالصحۃ بخلاف
ما کان یعتقد قبل ذلک انتہی اکسٹھوین روایت عارف شعرانی کی یہ کہ جو لوگ مخالف مذہب
امام اپنے کے فتوی دیتے تھے وہ لوگ مجتہد منتسب تھے ورنہ شان مقلد سے یہ بات نہین ہے
کہ اقوال امام اپنے سے خروج کرے اور فتوی مذہب غیر پر دے ونصہ فی المیزان فان قال قائل
فکیف صح من ہؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکل مذہب مع کونہ مقلدین ومن شان المقلد
ان لا یخرج عن قول امامہ فالجواب یحتمل ان یکون احدہم بلغ مقام الاجتہاد المطلق المنتسب
الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امام کمحمد وابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المنذر ابن
القاسم واشہب والمزنی وابن شریح فہؤلاء کلہم وان افتوا الناس بما لم یصرح بہ امامہم
فلم یخرجوا عن قواعدہ انتہی باسٹھوین روایت یہ کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ رسالہ عقد الجید
مین فرماتے ہین کہ مرجح نزدیک فقہا کے یہی امر ہے کہ جو شخص منسوب طرف کسی مذہب کے
ہو تو اسکو مخالفت اُس مذہب کی جائز نہین کما قال والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی
مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ ولو لم یکن منتسبا الی مذہب فہل یجوز لہ ان یتخیر ویتقلد ای مذہب شاء فیہ
خلاف انتہی روایت تریسٹھوین یہ کہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ رسالہ جواب الاعشرہ مین فرماتے ہین کہ عمل کرنا مذہب غیر پر بغیر تین صورتون کے جائز نہین اور اسمین

پھر یہ بھی شرط ہے کہ تلفیق میں مبتلا نہو اعبارت انکی یہ ہے اگر حنفی المذہب بر مذہب شافعی
عمل نماید در بعض احکام بیکے از سہ وجہ جائز ست اول اینکہ دلائل کتاب و سنت در نظر او در ان مسئلہ مذہب
شافعی را ترجیح دہد دوم در ضیقے مبتلا شود کہ گزارہ بدون اتباع مذہب شافعی نماند سوم اینکہ
شخصی باشد صاحب تقوی و او را عمل باحتیاط نظر افتد و احتیاط در مذہب شافعی باشد لکن در
ہر سہ وجہ شرط دیگر ہم ہست و آن اینست کہ تلفیق واقع نشود یعنی بسبب ترکیب صورتے متحقق شود کہ
در ہر دو مذہب روا نباشد مانند آنکہ فصد را ناقض وضو نداند باز بہمان وضو نماز عقب امام بی قراءۃ فاتحہ بگزارد
در ہیچ مذہب روا نباشد وضو بر مذہب حنفی باطل گشت و نماز بر مذہب شافعی و اگر سوای این وجوہ ثلثہ ترک
اقتدای حنفی نمودہ اقتدار شافعی نماید یا بہیچ کس مکروہ قریب بحرام ست زیرا کہ لعب ست در دین انتہی چہیاسٹھوین
روایت رسالہ مبدء و معاد حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالی عنہ کی کہ فرماتے ہین نقل کرنا مذہب
اپنے سے طرف دوسرے مذہب کے الحاد ہی یعنی جو شخص بدون شرائط مذکورہ کے اپنے مذہب کو چھوڑ دے
تو وہ ملحد ہے و کلامہ مدتی آرزوی آنداشت کہ وجہی پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلف امام قراءۃ فاتحہ
نمودہ آید اما بواسطہ رعایت مذہب بے اختیار ترک قراءۃ میکرد و این ترک را از قبیل ریاضت میشمرد
و آخر الامر اللہ تعالی ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحاد است حقیقت مذہب حنفی در ترک
قراءۃ ماموم ظاہر ساخت و قراءۃ حکمی از قراءۃ حقیقی در نظر بصیرت زیباتر نمود انتہی روایت ہفتادوین
یہ کہ حضرت موصوف رضی اللہ عنہ جلد اول مکتوبات مین بیچ مکتوب سیصد و دوازدہم کے فرماتے
ہین کہ ہم مقلدونکو چھوڑنا مذہب اپنے کا ساتھ ظاہر احادیث کے جائز نہین ہرگاہ در روایات
معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد و بر کراہت اشارہ فتوی دادہ باشند و از اشارہ و عقد نہی کنند
و آنرا ظاہر اصول اصحاب گویند ما مقلدان را نمیرسد کہ بمقتضای احادیث عمل نمودہ جرأت در اشارہ
نمائیم و بفتاوای چندین علمای مجتہدین مرتکب امر محرم و مکروہ و منہی گردیم انتہی روایت چہیاسٹھوین
روایت نہر الفائق شرح کنز الدقائق کی کہ اسمین قاضی مقلد کے لیے حکم کرنا خلاف مذہب اسکے کی
تجویز نہین کیا ناسیا ہو یا عامدا کما قال و ادعی فی البحر ان المقلد اذا قضی بمذہب غیرہ بروایۃ ضعیفۃ
او بقول ضعیف نفذ و اقوی تمسک بہ ما فی البزازیہ اذا لم یکن القاضی مجتہدا و قضی بالفتوی علی
خلاف مذہبہ نفذ و لیس لغیرہ نقضہ و لہ نقضہ کذا عن محمد و قال الثانی لیس لہ نقضہ و ما فی الفتح یعول

علیہ فی المذہب وما فی البزازیۃ محمول علی روایۃ عنہا اذ قصاری الامر ان ہذا منزلۃ الناسی
لمذہبہ وقد مر عنہا فی المجتہد انہ لا ینفذ فالمقلد اولی انتہی نقلا عن الشامی ستہوین روایت وسیانیہ کی کہ
کہا اسمین اگر قاضی مخالف مذہب اپنے کے حکم کری تو صحیح نہین وعبارت ہے ولو حکم القاضی بحکم مخالف لمذہبہ ما صح اصلا
وبسطہ اٹھسٹھوین روایت فتاوی تاتارخانیہ کتاب القضا مین جسکا حاصل یہ ہی کہ جسوقت امام ابو حنیفہ اور
صاحبین کسی امر پر متفق ہون تو پھر مخالفت اسکی جائز نہین کما قال وان لم یجد لعمل اجماع من بعدہم وکان فیہ
اتفاق بین اصحابنا ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی یاخذ بقولہم ولا یسعہ ان یخالفہم برأیہ لان
الحق لا یعدوہم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اب کہانتک روایات نقل کرین مستدین منصف کے لیے اٹھسٹھ
روایت سے زیادہ کیا حاجت ہے اور بعض اشتباہات جو معانی اور محاصل روایات مذکورہ مین قلیل الفہم والتدبر
لاحق ہوئین تو چاہیے کہ تفاصیل کلام سابق سے اسکو دفع کرے ہمنے اس جہت سے کہ تفصیل کلام پیشتر بخوبی کر دی ہے
اسجگہ مجرد نقل روایات پر اکتفا کیا اور تکرار لاطائل تحتہ کو موقوف رکھا یہانسے مبحث ثالث مین
جو بیچ اعتراضات اور جوابات کی ہے اوپر مسائل جزئیہ امام ابی حنیفہ کے شروع کرتے ہین **قال**
صاحب التنویر شبہہ کرتے ہین بانیطور الخ **قال مؤلف المعیار** اول تو یہ تمام حدیثین
حدیث قلتین کے معارض ہی نہین الخ **بفضل اللہ سبحانہ اقول وبتوفیقہ احول واصول**
مؤلف تنویر الحق نے تقریر شبہہ کی جانب شافعیہ سے یون کی کہ حدیث ابی داؤد مین آیا ہی کہ فرمایا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جسوقت پانی ہووے بقدر قلتین کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور یہی خلاصہ ہے مضمون
حدیث آخر ابی داؤد کا پس یہ حدیث دلالت کرتی ہی اسپر کہ جب ہو پانی بقدر قلتین کے تو وہ ساتھ وقوع
نجاست کے ناپاک نہوگا پس ابو حنیفہ کس حدیث سے سند پکڑتے ہین کہ پانی کو قلتین کے نجس کہتے ہین انتہی تقریر الشبہہ
جواب اسکا یہ ہی کہ بخاری اور مسلم مین مروی ہے کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ جسوقت جاگے کوئی تم مین سے نیند سے
تو داخل نکرے ہاتھ اپنے پانی کے برتن مین جبتک تین مرتبہ دھو نہ لے اسواسطے کہ شاید سوتے مین ہاتھ اسکا موضع
نجاست پر پڑا ہو اور نجس ہو گیا ہو پس اگر پانی مین داخل کریگا تو پانی نجس ہو جائیگا تو اس حدیث سے یہ
معلوم ہوا کہ پڑنا نجاست کا قلیل پانی مین اگرچہ مقدار قلتین کی ہو خواہ پانی کو متغیر کرے یا نکرے ناپاک کر دیتا ہے
کما قال العلامۃ العینی یستفاد منہ ان الماء القلیل یؤثر فیہ النجاسۃ وان لم یغیرہ وہذہ حجۃ قویۃ لاصحابنا
فی نجاسۃ القلتین بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یغیرہ والا لا یکون للنہی فائدۃ انتہی اور یہ جو مؤلف

نے کہا کہ حدیث اذا استیقظ اور حدیث اذا ولغ میں حکم باسن کے پانی کا ہی نہ عام پانی کا پس پانی
بقدر قلتین کے اگر حوض میں ہو تو وہ مورد ان دونوں حدیثوں کا نہیں انتہی متوجہ نہیں اسلئے کہ ان دونوں حدیثوں میں حکم غسل یدین
کا بیان کیا اور اسکی ضمن میں یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ پانی قلیل ساتھ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے خواہ باسن میں ہو
یا اور کہیں حوض یا برکہ منع تنجس میں کیا دخل رکھتا ہی مثلاً بناء علی مذہب الشافعی ہم پوچھتے ہیں کہ اگر مقدار قلتین سے کمتر پانی
جسکو برتن میں فرض کرو اور انکے مذہب میں وہ ساتھ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے اب اسی مقدار پانی کو
حوض میں فرض کرو پھر اسمیں وقوع نجاست ہو تو بر تقدیر ہونے ان احادیث کی بیچ حق پانی باسن کے
چاہیے کہ ان احادیث سے وہ پانی نجس ہو اور حال یہ ہی کہ علماء شافعیہ انہیں احادیث سے حکم تنجیس اسکی کا ساتھ وقوع
نجاست کے مطلقاً فرماتے ہیں خواہ برتن میں ہو یا حوض میں پس معلوم ہوا کہ حوض و برکہ کو کچھ دخل منع نجاست
میں نہیں قال الکرمانی فی شرح الصحیح البخاری تحت حدیث المستیقظ وفی الحدیث دلیل علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ
النجاسۃ وان قلت غیرت حالہ لان الذی تعلق الید من النجاسۃ من حیث لا یری قلیل انتہی وقال الامام النووی فیہ
دلالۃ علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت ولم یغیرہ فانہا ینجسہ لان الذی تعلق الید ولا یری
قلیل جدا وکانت عادتہم استعمال الاوانی الصغیرۃ التی تقصر عن القلتین بل لا تقاربہا انتہی یعنی یہ بات جو ہمنے
حدیث سے مستفاد کی کہ جب پانی قلتین سے کم ہو تو بوقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے یہ اس سبب سے کہ ظروف مستعملہ
عرب کا پانی جسکی تنجیس کے احتمال سے حکم غسل یدین کا کیا ہی بحسب عادت کے قلتین سے کم ہوا کرتا تھا اس سبب سے
ہمکو معلوم ہوا کہ یہ حکم پانی قلیل کا ہی بہ نسبت قلتین کے ورنہ برتن اور حوض دونوں مساوی ہیں حکم مذکور میں اور یہ جو مذہب شافعی ہے
کہ جب پانی مقدار قلتین ہو تو وہ بوقوع نجاست نجس نہیں ہوتا اور مستند انکا حدیث قلتین ہی اسمیں بھی تخصیص ہونے
پانی کی بیچ برکہ اور حوض کی نہیں ہے چاہیے حوض میں ہو یا باسن میں دونوں میں بحکم حدیث مذکور نجس ہوگا پس معلوم ہوا
کہ دونوں حدیثوں میں یعنی حدیث قلتین اور حدیث مستیقظ میں تخصیص حوض اور برتن کی سراسر خیال اور سودائے محال
بلا دلیل منقول اور حجت معقول ہی اور یہ بات پہلے گذر چکی ہی کہ نصوص قرآن اور حدیث میں اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے
نہ خصوص مورد کا پس مورد حدیث مستیقظ کا جو پانی باسن کا ہی اور مورد حدیث قلتین کا جو پانی برکہ کا ہی موجب
تخصیص حکم کو ساتھ موردین کے نہیں ہو سکتا ورنہ خود استدلال شافعیہ ساتھ حدیث مستیقظ کی اوپر تنجیس پانی
کمتر قلتین کے علی الاطلاق اور اوپر عدم تنجیس مقدار قلتین کے ساتھ حدیث قلتین کے مطلقاً کما مر کسطرح صحیح ہوگا
اور نیز یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ مورد حدیث قلتین کا تو پانی صحرا کا تھا کما ورد فی روایۃ ابی داود عن ابن عمر سمعت

رسول اللہ صلعم سئل من الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع فقال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شیٔ پس بر تقدیر تاثیر مورد کی بیچ تخصیص حکم کی چاہیے کہ حوض
بقدر قلتین بر مذہب شافعی ہرگز پاک نہو وہو خلاف مذہبہم وخلاف الفہم اور وہ جو حدیث مستیقظ میں
ذکر ہی باسن کے پانی کا اسکا سبب یہ ہے کہ عادت رکھنے پانی کی بیچ باسنون کی تھی لہذا نام اسیکا لیا اور
حکم مطلق ہی فسقط ما نقل المؤلف باقی رہا یہ امر کہ غرض مؤلف تنویر کی ذکر کرنے حدیث مستیقظ وغیرہ سے
بیان کرنا مستندات حنفیہ کا ہی بیچ حکم تخصیص قلتین کے اور اتمام برہان بغیر بیان ضعف حدیث قلتین کے
نہوگا پس جسجگہ مؤلف تنویر طرف اتمام برہان کے متوجہ ہوگا وہانپر بیان تعارض حدیث قلتین کا کیا جاویگا اس
محل میں شغف کرنا مؤلف معیار کا اور بحث کرنا تعارض یا عدم تعارض سے بے محل ہی اور یہ جو مؤلف معیار نے
نووی سے نقل کیا کہ عادت عرب یہ تھی کہ چھوٹے باسنوں میں استعمال پانی کا رکھتے تھے اور وہ باسن قلتین سے کمتر
ہوتے تھے صحیح اور مسلم ہی لیکن مؤلف معیار کو نافع نہیں اسلئے کہ بیان عادت عرب باعث ہے ذکر باسن کا
نہ موجب تخصیص حکم کا اور یہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کی تقریر اعتراض وجواب زبان عربی میں
کرتا ہی اسکا حال سنو کہ معترض نے کہا کہ انا جو حدیث مستیقظ میں مذکور ہی عام ہی بڑی اور چھوٹی سے پس
تخصیص کرنا ساتھ چھوٹی باسن کے غلط ہی پھر جواب اسکا یوں دیا کہ ہم عموم انا کا نہیں تسلیم کرتے اسواسطے کہ الف
ولام جو داخل ہی اوپر اسکے واسطے عہد خارجی کے ہی اور مسلم میں لکھا ہی کہ اسم جنس اسیطور پر ہی اس حیثیت سے
کہ انمیں عہد نہیں ہی پھر اگر کوئی کہے کہ قرینہ اوپر عہد خارجی کے کیا ہی تو ہم کہیں گے کہ عہد خارجی اصل ہی
جبتک کوئی قرینہ سوا اسکے مقتضی عموم نہو جیسے توضیح وتلویح اور محلی میں مرقوم ہی اور اس محل میں کوئی
قرینہ نفی عہد اور وجود عموم کا نہیں ہی انتہی میں کہتا ہوں کہ لام داخلہ اوپر انا کے واسطے عہد خارجی کے
نہیں ہوسکتا اسواسطے کہ شرط عہد خارجی کی یہ ہی کہ پہلے وہ حصہ حقیقت مدخول لام جسکی طرف لام سے اشارہ
کیا گیا ہی معلوم ہو بین المتکلم والمخاطب بجہت مذکور ہونے کے صراحۃ یا کنایۃ یا بجہت قرائن خارجیہ کے
قال العلامۃ التفتازانی فی المطول تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ
بین المتکلم والمخاطب واحدا کان او اثنین او جماعۃ وذلک لتقدم ذکرہ صریحا او کنایۃ نحو ولیس الذکر
کالانثی ای کالانثی التی ذہبت لہا فالانثی اشارۃ الی ما سبق ذکرہ صریحا فی قولہ تعالی قالت رب
انی وضعتہا انثی لکنہ لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃ فی قولہ تعالی رب انی

نَذَرْتُ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَإِنَّ لفظہ وان کان عاما یعم الذکور والاناث لکن التحریر بوان تعتق
الولد لخدمۃ بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث وہو مسند الیہ وقد یستغنی عن تقدم ذکرہ بعلم المخاطب
بہ بالقرائن نحو خرج الامیر اذا لم یکن فی البلد الا امیر واحد وکقولک لمن دخل البیت اغلق الباب انتہی مع
بعض الاختصار وقال محشیہ المولوی عبد الحکیم وہذا التقدم شرط لصحۃ استعمالہ کما فی المضمر الغائب لانہ قرینۃ
کما دہم انتہی پس بمقتضائے تحقیق علماء عربیت کے اور نیز تحقیق علمائے اصول کے کما سیجئ لینا عہد خارجی کا
بغیر تقدم ذکر کے صراحۃً یا کنایۃً یا حکماً ممکن نہین اور حدیث مذکور مین کسیطرح ذکر انا کا پیشتر نہین ہی اور
عادت استعمال اوانی صغیرہ کی قرینہ ذکر حکمی اور علم مخاطبین کا نہین ہوسکتی اسواسطے کہ اس تقدیر پر جتنے الف لام
کلام شارع مین داخل ہونگے اور پر اجناس کے وہ اجناس جو مورد ہین حکم شارع کے بجہت قرینہ عادت کے سب واسطے عہد
خارجی کے ہو جائینگے اور عموم احکام شرع بالکل جاتا رہیگا پس دین تمامہ اٹھ جائیگا مثلاً آیہ کریمہ وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ
وَحَرَّمَ الرِّبٰوا مین بسبب قرینہ عادت کے چاہئے کہ حلت اُن بیعون کی ہو جو عادت عرب مین مروج نہین
مثل بلامسہ اور منابذہ اور محاقلہ وغیرہ کے اور حرمت بھی اُسی ربا کی ہو جو معتاد تھا بین العرب نہ عام
اور یہ امر مخالف ہی شرع کے اور اسیطرح آیہ کریمہ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مین حکم نکاح نہین
عورتونکا ہوگا جنسے عادت نکاح تھی نہ مطلقاً وہو ایضاً باطل وعلی ہذا القیاس تمامی نصوص قرآن وحدیث کو
سمجھنا چاہئے اسی سبب سے علماء اصول نے تصریح فرمائی ہی کہ استعمالات شارع مین اصل یہ ہی کہ لام کو واسطے
استغراق کے لیا جاوے جبتک کوئی قرینہ خلاف اسکی کا موجود نہو پس قرار دینا مؤلف معیار کا
لام داخلہ علی الانا کو واسطے عہد خارجی کے دال ہی اوپر قلت علم وتدبر کے اور یہ جو مؤلف مسلم سے نقل کرتا ہی واسم
الجنس کذلک حیث لا عہد یعنی اسم جنس بھی الفاظ عام مین سے ہے جسجگہ عہد نہو انتہی اسکا ہمکو انکار نہین
کلام تو اسمین ہے کہ اسجگہ عہد نہین بن سکتا اور بر تقدیر صحت عہد خارجی کے تو بلاشبہ عموم نہ لیا جائیگا
اور یہ جو توضیح وتلویح سے نقل کرتا ہی کہ اصل لام مین عہد خارجی ہی جبتک قرینہ عموم کا نہو علی التسلیم یہ جب
اصل ہی کہ پہلے ذکر مدخول اسکی کا ہوا ہو صریحاً یا کنایۃً یا بقرائن خارجیہ ذہن مخاطب مین متعین ومعلوم ہو
اور حدیث مذکور مین نہ ذکر انا ہی اور نہ قرینہ علم مخاطب پس عہد کیونکر ہوسکی قال فی مسلم الثبوت وشرحہ
لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر سابقاً قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق
للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصاً فی استعمال الشارع انتہی پس متنازع فیہ مین جب قرینہ عہد خارجی

جو وہ ذکر مدخول ہی سابقا موجود نہوا تو لینا اسکا صحیح نہوا اور استغراق راجح ہوا وفیہ المدعا دوسرے
یہ کہ اختیار راجحیت عہد خارجی کا اوپر استغراق کی اگر ہے تو موافق اصطلاح علمائے عربیت کے ہی نہ موافق
جمہور اصولیین کی اور ائمہ اربعہ کی انکے نزدیک تو مدخول لام کا حقیقۃً مفید استغراق ہی جسطرح بغیر لام کے
حقیقۃً مفید ہی ایک فرد مبہم کا کما قال بحر العلوم فی شرحہ للمسلم ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ
الشافعیۃ والمالکیۃ ایضاً علی ما ہو الظاہر علی ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما انہ
بدونہ للفرد المبہم انتہی۔ اور یہ جو مؤلف علاوہ میں کہتا ہے کہ تم اگر انا کو عام کہو گے تو اس تقدیر پر یہ
کلام تمہارا تمہیں حجت ہو جائیگا اسلئے کہ وہ انا جسکا طول عشر فی عشر ہو وقوع نجاست قلیلہ سے
چاہیئے کہ اس تقدیر پر نجس ہو جائے اور وجود ایسے انا کا عقلاً محال نہیں انتہی جواب اسکا یہ ہے
کہ وجود ایسے بڑے انا کا اگرچہ عقلاً محال نہیں لیکن بحسب عادت کی محال ہی پس بجہت استحالہ عادیہ کے
افراد انا سے خارج ہوگا عقلاً جسطرح صبی اور مجنون عقلاً خطابات شرع سے خارج ہیں قال فی التوضیح وہو ای
التخصیص اما بالعقل نحو خالق کل شیء یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من
خطابات الشرع من ہذا القبیل انتہی اور ثانیاً یہ کہ مخصص اسکا حدیث بیر بضاعہ ہی جسکے حال میں وارد ہے
خلق الماء طہورا لا ینجسہ شیء کما قال الزیلعی فی استدلال مالک خلق الماء طہورا لا ینجسہ شیء الا ما غیر طعمہ الخ
ولنا ما روینا وما رواہ محمول علی الماء الجاری لانہ ورد فی بیر بضاعۃ وکان ماءہ جاریا فی البساتین انتہی
اور حدیث لا یبولن الخ بھی دلالت کرتی ہی اوپر تنجس ماء قلیل کے اور یہ امر مسلم ہی کہ ماء دائم جو مذکور ہی
حدیث لا یبولن الخ میں اپنے عموم پر نہیں ہی اور ماء دائم کثیر جو حکم ماء جاری میں ہی وہ اس سے خارج ہی
لیکن پانی بقدر قلتین کا کثیر ہونا ثابت نہیں اور استدلال حدیث قلتین سے قابل قبول نہیں کما سیجئ
تحقیقہ عنقریب قال ابن حجر فی فتح الباری تحت ہذا الحدیث وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل عند اہل العلم
علی اختلافہم فی حد القلیل پس یہ حدیث اگرچہ بنسبت ماء کثیر کے اپنے عموم پر باقی نہ رہی لیکن یہ کیونکر
معلوم ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے کثیر ہے اگر استدلال اوپر کثرت کی ساتھ حدیث قلتین کے کیا جاوے
تو جواب اسکا عنقریب آتا ہی اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہی تو وہ معرض بیان میں نہیں آئی
جب مذکور ہو تو دیکھا جاوے قال العلامۃ الحلبی فی شرحہ الکبیر للمنیۃ ولنا قولہ علیہ السلام فی الصحیحین لا یبولن احدکم
فی الماء الدائم وہو جنب ولا فصل بین دائم ودائم فہو علی العموم ما لم یصر فی حکم الجاری بعدم الخلوص

الی غیر محل النجاسة او فی حکم البحر فی عدم تحرک احد طرفیه بتحرک الآخر انتهی قال مؤلف المعیار
اور حدیث نزح زمزم کی دو وجہ سے معارض قلتین کی نہین ہو سکتی الخ اقول یہہ جو مؤلف معیار
امام شافعی سے نقل کرتا ہے کہ ہمکو قصہ نزح زمزم کا ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے معلوم نہین اور حال
یہہ ہے کہ زمزم ہمارے پاس ہے اور نقل کرتا ہے سفیان ابن عیینہ سے کہ مین ستر برس مکہ مین رہا اور مین نے کسی
بڑے یا چھوٹے سے نہین سنا کہ حدیث زنجی کو جانتا ہو انتہی حاصل کلامہ دلیل اوپر ضعف یا بطلان خبر
زمزم کی نہین ہو سکتا اسواسطے کہ دین اللہ مین کہین مدار صحت خبر کا علم امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ
کو نہین گردانا پس انکی نجاننے سے خبر کیونکر غیر معتبر ہو جائیگی باآنکہ ناقلین اُس خبر کے ثقات اور معتبر ہین
اور یہہ امر اوپر ماہرین علم حدیث و تواریخ کے مخفی نہین کہ ہزارون احادیث بعض صحابہ سے مروی ہین اور بڑے
بڑے اصحاب جلیل القدر مثل عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے اور مثل حسن رضی اللہ تعالی عنہ کے اسمین اپنا علم
علم بیان فرماتے ہین اور باینہمہ وہ حدیث نزدیک اہل علم کے عدم علم اصحاب سے باوجود توثق رواۃ
کے ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہین ہو جاتی کما مر فی اول الکتاب پس جب عدم علم بعض صحابہ کا
دلیل ضعف اور بطلان حدیث کا دین اللہ مین نہوا تو عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا کسطرح دلیل
ضعف اور بطلان ہوگا اور سوچو تو کہ درمیان حادثہ زمزم اور وجود امام شافعی کی قریب ڈیڑھ سو برس کے
فاصلہ تھا پس امام شافعی کو بعد ۱۵۰ برس کے ایک شی کا علم کیونکر واجب ہوا اور انکی عدم علم سے
کیونکر وہ خبر غیر معتبر ہوئی قال العلامة ابن الہمام فی فتح القدیر واما فتوی ابن عباس فرواہا الدارقطنی
عن ابن سیرین ان زنجیا وقع فی زمزم یعنی مات فامر بہ ابن عباس فاخرج وامر بہا ان تنزح وہو مرسل
فان ابن سیرین لم یر ابن عباس ورواہا ابن ابی شیبة عن ہشیم عن منصور عن عطاء وہو سند صحیح
ورواہا الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء
ان حبشیا وقع فی زمزم فمات فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماءہا فجعل الماء لا ینقطع فنظر فاذا عین
تجری من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم وہذا ایضا صحیح باعتراف الشیخ بہ فی الامام وما نقل عن
ابن عیینة انا بمکة منذ سبعین سنة لم ار صغیرا ولا کبیرا یعرف حدیث الزنجی الذی قالوا انہ وقع فی زمزم
وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء
وتترکہ وانکان قد فعل فلنجاسة ظہرت علی وجہ الماء او التنظیف فدفع بان عدم علمہا لا یصلح

دليلاً في دين الله تعالى ورواية ابن عباس في ذلك كعلمك انت به فكما قلت يجنس ما دون القلتين بدليل
آخر وقع عندك لا يستبعد مثله عن ابن عباس والظاهر من السوق ولفظ القائل مات فامر بنزحها
انه للموت لا لنجاسة اخرى على ان عندك ايضا لا ينزح للنجاسة ثم ان بينهما وبين ذلك الحديث
قريب من مائة وخمسين سنة فكان اخبار من ادرك الواقعة واثبتها اولى من عدم علم غيره وقول النووي
كيف يصل هذا الخبر الى اهل الكوفة ويجهله اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بقول الشافعي
لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحيحة منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فهلا
قال كيف يصل هذا الخبر الى اولئك ويجهله اهل الحرمين وهذا لان الصحابة رضي الله تعالى عنهم انتشرت في
البلاد خصوصا العراق قال العجلي في تاريخه نزل الكوفة الف وخمسمائة من الصحابة ونزل مرقيا ستمائة
انتهى علاوہ یہہ ہی کہ فتوی نزح زمزم کا جو ابن عباس اور ابن الزبیر سے منقول ہی اسکا انکار کسی صحابی
باوجود کثرت صحابہ اور وجود علم کے نہیں کیا پس یہہ حکم اجماعی ہوگیا صحابہ کا پس عدم علم امام شافعی
اور ابن عیینہ سے یہہ حکم اجماعی صحابہ کا کیونکر چھوڑ دیا جاوے اور اگر انکار کسی صحابی کا ہو تو معاذ اللہ
شافعیہ اسکو نقل کریں قال الزیلعی روی الطحاوی ان زنجیا وقع فی بیر زمزم فمات فیها فامر ابن عباس وابن الزبیر
فاخرج امر ابها ان ینزح قال فغلبهم عین جاءتهم من الرکن فامر بها فدست بالقباطی والمصاف حتی نزحوها فلما
نزحوها انفجرت علیهم والصحابة متوافرون من غیر نکیر فکان اجماعا انتهی اور بلا شبہ حدیث نزح زمزم کی جو
روایت کی ہی ابن سیرین نے ابن عباس سے مرسل ہی اسلئے کہ ملاقات ابن سیرین کی ابن عباس رضی اللہ
تعالی عنہما سے نہیں ہوئی لیکن حدیث مرسل نزدیک امام ابی حنیفہ کے اور قول مشہور میں نزدیک امام مالک
اور اسیطرح نزدیک امام احمد حنبل کے اور باقی ائمہ اعلام کے بلکہ نزدیک سب تابعین کے اور جو انکے بعد ہیں
راس مائتین تک محتج بہا اور مقبول ہوتی ہی قال الشیخ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبة الفکر وقال مالک فی المشهور
عنه انه صحیح وابو حنیفة وطائفة من صحابهما وغیرهم من ائمة العلماء کاحمد فی المشهور عنه انه صحیح محتج به بل حکی ابن جریر
اجماع التابعین باسرهم علی قبوله وانه لم یات عنهم انکاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم الی راس
المائتین اللذین هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع صلی الله علیه وسلم بالخیریة وبالغ
بعض القائلین بقبوله فقواه علی المسند معللا بان من اسند فقد احالک ومن ارسل فقد تکفل لک
انتهی وقال العلامة ابن الاثیر فی مقدمة جامع الاصول والناس فی قبول المراسیل مختلفون فمذهب ابو حنیفة ومالک

ابن انس و ابراهیم النخعی و حماد بن ابی سلیمان و ابو یوسف و محمد بن الحسن و من بعدهم من ائمة الکوفة الی
ان المراسیل مقبولة محتج بها عندهم انتهی پس ارسال سے ضعف اور غیر محتج بہا ہونا اس حدیث کا کسطرح
ہوگا اور منقطع ہونا اسکا باعتبار اصطلاح بعض اہل حدیث کے منافی مرسل ہونیکی نہیں ہے اسلئے کہ
موافق اس اصطلاح کے انقطاع بالمعنی الاعم لیا جائیگا جو شامل ہے مرسل اور معضل اور معلق کو کما
قال فی شرح شرح نخبة الفکر والخطیب و ابن البر وغیرہما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسناده علی
ای وجه کان انقطاعه بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق انتهی بقدر الحاجة بلکہ یہہ حدیث روایت ابن
ابی شیبہ اور روایت طحاوی میں صحیح اور متصل الاسناد ہے کما نقل عن ابن الہمام ورواها ابن ابی شیبة
عن ہشیم عن عطاء وہو سند صحیح ورواه الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمان حدثنا سعید بن منصور حدثنا
ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان جشیا الخ پس تقدیر تسلیم عدم قبول مراسیل کے موافق مذہب امام شافعی
کے یہہ حدیث ان دونو روایتوں میں سند صحیح و متصل کہتی ہے پس نزدیک کسی کے ائمہ دین اور علماء مسلمین سے قابل
رد نہوئی سوا امام شافعی کے اور ان کے نزدیک قابل رد نہونا تو ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی کے اسلئے
کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ حدیث مرسل جسوقت اعتضاد بالیوی ساتھہ روایت اخری کے خواہ مرسل ہو یا
مسند تو مقبول اور محتج بہ ہوتی ہے قال فی شرح نخبة الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئه من وجه آخر
یباین الطریق الاولی مسندا او مرسلا انتهی پس جب یہہ حدیث نزدیک فریقین بلکہ ائمہ اربعہ اور تمامی ائمہ
دین کے مقبول اور محتج بہ ہوئی تو اب اگر تسلیم کر لیا جاوے یہہ امر کہ جابر جعفی اور ابن لہیعہ غیر محتج بہما ہیں
تو کچھہ مضرت نہیں اسلئے کہ روایت حدیث مذکور کی انہیں پر منحصر نہیں ہے اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے کہ
فتوی منقول ابن عباس کا علی تقدیر تسلیم حدیث موقوف ہے اور خبر قلتین کے حدیث مرفوع اور اہل اصول حدیث مرفوع کے
موقوف ہے حدیث موقوف کو حجت نہیں گردانتی اور آپسمیں ان دونوں کو معارض نہیں مانتی انتہی حاصلہ عجب
بات ہے کہیں اہل اصول نے یہہ نہیں کہا بلکہ تمام اہل اصول یہہ لکھتے ہیں کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو
اخبار آحاد سے ہے اگر اسکے راوی سے بہت حدیثیں مروی ہوں اور وہ معروف ہو ساتھہ اجتہاد کے جیسے خلفاء اربعہ
اور عبادلہ ثلثہ تو بلا تامل مقبول ہے خواہ موافق قیاس کے ہو یا مخالف اور امام مالک اسپر بھی قیاس کو ترجیح
دیتے ہیں اور اگر راوی حدیث کا معروف بالاجتہاد تو نہیں لیکن معروف فی الروایة ہے جیسے ابو ہریرہ اور انس
ابن مالک تو حدیث مروی انکی اگر موافق کسی قیاس کے پڑیگی تو قبول کیجائیگی اور اگر مخالف جمیع اقیسہ

کے ہوگی تو مقبول اور معمول بہا نہوگی اور اگر راوی حدیث کا معروف بالروایۃ نہیں بلکہ ایک دو
حدیثیں اُس سے مروی ہیں پس اگر سلف نے اُس سے روایت کی اور صحت حدیث پر اُسکی گواہی دی یا
طعنہ سے سکوت کیا تو اُسکی حدیث کا حال مثل معروف الروایۃ کے ہے اور اگر بعض نے سکوت کیا اور
بعض نے طعنہ تو درصورت موافقت قیاس کے تو قبول کیجائیگی اور مخالفت قیاس کے رد ہوگی اور اگر سب صحابہ نے
اُسکے راوی کو رد کیا تو حدیث مروی اُسکی ہرگز قابل حجت نہیں قال فی التوضیح الراوی اما معروف بالروایۃ
واما مجہول ای لم یعرف الا بحدیث او حدیثین والمعروف اما ان کان معروفا بالفقہ والاجتہاد کالخلفاء الراشدین
والعبادلۃ ای عبداللہ بن مسعود وعبداللہ بن عباس وعبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہم وزید ومعاذ
وابی موسی الاشعری وعائشۃ ونحوہم رضی اللہ تعالی عنہم وحدیثہ یقبل وافق القیاس او خالفہ وحکی عن مالک
رضی اللہ عنہ ان القیاس مقدم علیہ ورد بانہ یقین باصلہ وانما الشبہۃ فی نقلہ وفی القیاس لعلۃ محتملۃ وہی الاصل
وایضا اذا ثبت ان ہذا علۃ لکن یمکن ان یکون فی الفرع مانع او لخصوصیۃ الاصل اثر او بالروایۃ فقط کابی
ہریرۃ وانس رضی اللہ تعالی عنہما فان وافق القیاس قبل وکذا ان خالف قیاسا ووافق قیاسا آخر لکنہ
ان خالف جمیع اللغیۃ لا یقبل عندنا وہذا ہو المراد من انسداد باب الرای وذلک مثل حدیث المصراۃ واما
المجہول فان روی عنہ السلف وشہدوا لہ بصحۃ الحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن بعد
النقل فکذا لان السکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ یقبل
ان وافق قیاسا کحدیث معقل ابن سنان فی بروع بنت عتیق زوجہا بلال بن مرۃ وما سمی لہا مہرا
ودخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر مثل نسائہا فقبلہ ابن مسعود ورده علی رضی اللہ تعالی عنہما وقد
روی عنہ الثقات فعملنا بہ لما وافق القیاس ولم یعمل بہ الشافعی لما خالف القیاس عندہ وان رده الکل
فہو مستنکر لا یعمل بہ کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا ثلاثا
فرده عمر وغیرہ من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتہی مختصرا پس نزدیک اہل اصول کے مطلقا اور علی العموم یہہ کہنا
ہے کہ حدیث مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قول غیر پر اگرچہ صحابی ہو ترجیح رکھتی ہے اور شبہات جو
اس مضمون پر بعض اہل اصول سے منقول ہیں باآنکہ ساتھ اجوبہ معقول کے مدفوع ہیں ہمکو مضر نہیں اسلیئے
کہ مقصود ہمارا تو یہہ ہے کہ نسبت کرنا ترجیح حدیث مرفوع کی مطلقا اوپر حدیث موقوف کی طرف اہل اصول
کے غلط ہے اب اگر کلام اہل اصول بالفرض مخدوش بھی ہو تو ہو مذہب اُنکا تو قرار پایا اگرچہ اُنہوں نے

بفرض المحال غلط ہی کہا اور غرض مؤلف تنویر کی نقل کرنی فتوای ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ
تعالی عنہما کی سے یہہ ہی کہ خبر قلتین اگر صحیح اور قابل احتجاج ہوتی تو ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی
عنہما سے ممکن نتہا کہ اسکو ترک کرکے اپنی اجتہاد پر عمل کرتے اور یہہ کہنا کہ شاید یہہ حدیث ان دونون
صاحبونکو نہ پہنچی ہو باآنکہ یہہ امر شان ان دونو حضرات سی بعید تر ہی اسلئے کہ یہہ دونون صاحب مجتہد مطلق
اور کثیر العلم تھے اور آیات اور احادیث احکام کا پہنچنا مجتہد مطلق کو ضروری اور شرط اجتہاد ہی کما ذکر
فی کتب الاصول وجہ آخر سی مدفوع ہی اسلئے کہ بالفرض ان دونو صاحبونکو یہہ حدیث نہین پہنچی تھی تو
اور صحابہ کرام جو ہزارون اُس زمانہ مین اور وقت فتوی نزح زمزم کی مکہ مین حاضر اور موجود تھی انکو تو پہنچی
تھی پھر انمین سے کسی نے انکار اس فتوی کا کیون نکیا اور یہہ ممکن نہین کہ کوئی امر مخالف حدیث صحیح
کے جو قابل احتجاج ہی صحابہ کرام کو معلوم ہو اور کوئی انمین سی انکار اُسکا کبھی نکرے ایسی مداہنت
فی الدین صحابہ مین نہین ہو سکتی ایسی نظر سی زیلعی رحمہ اللہ تعالی نے فتوی ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ
تعالی عنہما کو حکم اجماعی قرار دیا ہی وقدم تصریح کلامہ اور تنقید احادیث اور علم وفہم ان صحابہ کا مؤلف
معیار من یحذو حذوہ سی کم نتہا پس کمال افسوس ہے مؤلف معیار تو عامل بالحدیث اور ناقد اور فقیہ ہوا
اور حضرت عبد اللہ بن عباس اور ابن الزبیر اور جمیع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم تارک حدیث اور غیر عارف
الصحیح ہوئی اور یہہ ایک کلام مجمل جھصاحب بحر الرائق کا نقل کیا ہی وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقدم علی
غیرہ انتہی معلوم نہین کہ کون سی محل مین صاحب بحر نی یہہ کہا ہی اور غیر سی مراد کیا لیا ہی جبتک اسکا محل
صحیح نہ نکالا جاے اور عموم پر باقی رکھا جاوی تو سراسر غلط ہی اسلئے کہ قرآن شریف بھی غیر کلام نبوی ہی اور
اجماع قطعی صحابہ کرام بھی غیر کلام نبوی ہی اور انپر حدیثکو مطلقاً ترجیح اور تقدیم نہین اور بھی اقسام حدیثکے
بہت ہین بعض انمین سی قابل قبول ہین اور بعض نہین پس علی الاطلاق تو حکم قبول اور حجت ہونیکا بھی نہین
کر سکتی حکم تقدیم علی الغیر کیسی کر سکین گی وقدم تصریحہ من کلام اہل الاصول اور دعوی صحت اور حجت ہونے
حدیث قلتین کا جو مؤلف معیار کرتا ہی جب اسکو مبرہن کریگا تو جواب اسکا دیا جائیگا اور حدیث قلتین ہماری
نظر مین صحیح اور قابل عمل ہوتی تو البتہ محمل اسکا جدا اور محمل فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما اور حدیث مستنقع
اور حدیث لا یبول الخ کا علیحدہ علیحدہ نکالتی ہماری نزدیک تو حدیث قلتین کو لیاقت معارضہ احادیث صحیحہ مذکورہ
کی اصلا نہین اسلئے کہ تعارض بغیر مساواۃ کی نہین ہو سکتا اور حدیث مذکور بجہت عدم تعیین مراد کی اور اضطراب فی المتن

والاسناد کو مساوی احادیث مذکورہ کے نہین قال فی المنار فرکن المعارضۃ تقابل الحجتین علی السواء لا ترجیح لاحدہما علی الآخر فی الذات والصفۃ انتہی پس کسی محل پر محمول کرنیکی کیا حاجت حدیث قلتین تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین کالعدم ہے اور کلام منقول نخبۃ الفکر اور شرح اسکی کا باب حدیثین متعارضین مین ہی اور جب حدیث قلتین کو صلاحیت تعارض نہوئی تو کلام منقول کیا مفید اور صورت توفیق جو مبنی ہی اوپر تقابل اور تعارض کے بیکار اور غیر سدید ہے اسی سبب سے ہم تبیین فساد صور مذکورہ توفیق کیطرف متوجہ نہین ہوتے والاصوب توفیق جسکو مؤلف معیار اپنی زعم مین قابل بیان سمجھا ہی لائق التفات واصغا نہین ہین اور یہہ جو مؤلف امام شافعی سے نقل کرتا ہی جواب فتوی شرح زمزم مین کہ تم ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت کرتے ہو کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہین کرتی پس دیکھتا ہی تو کہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ خود ایک حدیث روایت کرتے ہین پھر اسکو چھوڑتی ہین اور یہی روایت کرتے ہین ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ کہ انہون نے وضو کیا ایک غدیر سے کہ وہ دفع کرتا تھا جیفہ کو اور روایت کرتی ہین انسی کہ پانی نہین نجس ہوتا پس اگر انہین کوئی روایت بھی صحیح ہی تو دلالت کریگی اوپر اسبات کے کہ پانی زمزم کا بجہت گرنی زنجی کے نہین کھینچا گیا اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو بجہت تنظیف کی تھا انتہی ترجمہ کلامہ ملخصا عجب بات ہی روایت کرنا کسی حدیث کا اسبات کو کب چاہتا ہی کہ راوی حدیث کو ظاہر معنی پر اسکی عمل کرنا لازم ہو محتمل ہی کہ وہ حدیث مروی نزدیک راوی اسکی کے منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا ماول ہو یا اور کوئی وجہ مرجوحیت کی اسکی نظر مین قرار پائی ہو اور مخالفت کرنا اس راوی کا جو عدل اور ثقہ اور مجتہد خصوصا صحابی جلیل القدر ہی صریح دال ہی اسبات پر کہ یہہ حدیث ساتھہ کسی وجہ معقول کی قابل ترک ہی اور یہہ بھی لازم نہین کہ مخالفت کرنا راوی کا حدیث مروی اسکی سے باطل کیا جاوی ساتھہ ذکر روایت اس حدیث کی معلوم نہین کہ یہہ حکم کس شرع کا ہے ذرا غور تو کرو کہ حدیث الماء لا ینجسہ شیء امام شافعی کے نزدیک بھی صحیح ہی پھر باوجود علم صحت حدیث کی شافعی اسکی مخالفت کیون کرتے ہین اور فرماتے ہین کہ پانی کمتر قدر قلتین سے ساتھہ وقوع نجاست قلیلہ کی نجس ہو جاتا ہے پس اگر امام شافعی کے معاون کوئی وجہ اسکی بیان کرینگے تو ہم بھی کوئی وجہ فتوی ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے بیان کردینگے قال العلامۃ المحقق ابن الہمام وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء ثم یترکہ وان کان قد فعل فلنجاسۃ ظہرت علی وجہ الماء او

للتنظيف فدفع بان عدم علمهما لا يصلح دليلا في دين الله تعالى ورواية ابن عباس ذلك
كعلمك انت به فكما قلت ينجس ما دون القلتين لدليل آخر وقع عندك لا يستبعد عن ابن عباس مثله
انتهى مختصرا وقدم مستوفى قبل اور مجرد قول شاہ ولی اللہ کا کہ فلانی حدیث کی صحت محدثین کی نزدیک
ثابت نہین برہان شرعی نہین ہی کہ تسلیم کیجاوے ہمنے اسمار کبار محدثین کی جنہون نے تصحیح حدیث زمزم کی ہی
روایت طحاوی اور روایت ابن ابی شیبہ سی نقل کردی اور بہی بعض متعلقات اسکی عنقریب آتی ہین
پس ظاہر ہوا یہہ امر کہ علم شاہ ولی اللہ صاحب کا روایت صحیحہ اس حدیث کو نہین پونہچا ورنہ کبہی ایسی بات
نفرماتی اور ہر مسلمان عاقل پر یہہ امر مخفی نہین کہ امام ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام
زفر اور طحاوی اور کرخی اور سرخسی اور بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم من محققی الحنفیہ
کا علم اور تنقیہ احادیث شاہ ولی اللہ سی کم نتہا پس یہہ کہنا انکا کہ آثار منقولہ صحابہ اور تابعین سے جیسے
اثر ابن الزبیر کا بیچ باب گرنے زنجی کی اور علی رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ باب چوہی کے اور نخعی اور شعبی کا
بیچ باب بلی کے نہین ہی اس قسم سے کہ گواہی دین محدثین اسکی صحت پر انتہی قابل قبول نہین اسلئی
کہ مقابل مین ان اکابر محققین اور ائمہ دین کے ایسی بات بلا دلیل کسطرح سنی جائی اور حدیث قلتین کو
اثبت کہنا بنسبت ان آثار کی یہہ بہی مجرد تقول ہی جس جگہ مؤلف معیار اسکو ثابت کریگا اسجگہ ہم
ضعف اور ابہام اسکا وجوہ صریحہ سی کہولین گے اور انشاء اللہ تعالی ماہیت دعوی اثبتیت کہلجائیگا
اور وہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے زبان عربی مین اعتراض کرتا ہی جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ
بعض یہہ کہتی ہین کہ فا داخلہ اوپر لفظ نزح کی بعد ذکر کرنے موت زنجی کے بیچ زمزم کے چاہتی ہی اس
باتکو کہ علت امر کی واسطے نزح کے موت زنجی تہی نہ امر آخر جیسے کہ بیچ قول مشہور کی زنی ماعز فرجم وسہو
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد پہر اسکا ایک جواب یہہ دیا کہ یہہ قاعدہ مطرد نہین ہی یعنی سب جگہ
یہہ امر جاری نہین ہی اسواسطے کہ حدیث جحیفہ مین وارد ہی خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ
بالبطحاء فتوضا رواہ الشیخان پس دیکہو کہ نکلنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علت وضو کی نہین ہی انتہی
ترجمہ حال اسکا یہہ ہی کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہم من المحققین نے اس کلام امام شافعی کا کہ
نزح زمزم کا واسطے تنظیف کی تہا نہ بجہت نجاست کی بسبب مرنے زنگی کے جواب یون فرمایا کہ
سوق عبارت اس محلمین اسباتکو چاہتا ہی کہ فا داخلہ اوپر لفظ نزح کے واسطی ترتب معمول کے ہی اوپر علت کے

جیسے کہ اس عبارت مین زنا ماعز فرجم اور سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ فسجد یعنی
رجم بسبب زنا کی اور سجدہ بسبب سہو کی واقع ہوا پس معنی اس کلام کی ان حبشیا وقع فی زمزم فمات
فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ما رہا الخ یہہ ہونگی کہ بسبب مرنی حبشی کی زمزم مین حضرت عبد اللہ بن الزبیر
رضی اللہ تعالی عنہ نی حکم نکالنے پانی کا دیا اور یہہ کہنا کہ نکالنا پانی کا بسبب تنظیف کے تہا
سراسر منافی ہی سوق اور تبادر کی اور اگر ایسے ہی احتمالات خلاف سوق عبارت اور تبادر فہم کی
نکالے جاوینگی تو تمام قواعد شرع اور احکام مستنبطہ مجتہدین کے درہم و برہم ہوجائینگی مثلاً کسی نی کہا
بعت منک ہذا العبد پس کہا خریدنیوالے نی فہو حر تو فقہا اور اصولیین اسجگہ کہتی ہین کہ یہہ فہو حر
ساتہہ حرف فا کی کہنا دلالت کرتا ہی اوپر قبول کر لینے بیع کی اسلئے کہ اس سوق کلام مین حرف فا ہی
واسطے ترتب مسبب کے اوپر سبب کے اور نفس ایجاب بیع کا مترتب علیہ حریت اعتاق کا نہین ہوسکتا
حریت اعتاق تو موقوف ہی اوپر ملک معتق کی اور ملک معتق کی عبد مذکور مین بغیر قبول کر لینی بیع کی نہین
ہوسکتی اس سبب سے قبول کرنا بیع کا اقتضاء یہانپر بکالتی ہین قال فی التوضیح فان قال بعت منک ہذا العبد
فقال الآخر فہو حر یکون قبولا بخلاف ہو حر انتہی اب اگر اس محل مین کہا جاوی کہ حرف فا واسطی مجرد تعقیب ذکری
کے ہی نہ واسطی ترتب اعتاق کے اوپر ملک کی جو ساتہہ قبول بیع کی حاصل ہوتی ہی تو کلام عاقل لغو
ہوجائیگا اور نزدیک علماے اصول اور عربیت کی ہرگز یہہ امر مقبول نہوگا اسلئے کہ سوق کلام متحمل
اس تاویل کا نہین ہی اسیطرح احکام کثیرہ مین ہمنی بخوف طوالت ذکر انکا طی کیا پس غور کرنا چاہیئی کہ ابن
الہمام وغیرہ نی دعوی اطراد استعمال فا کا واسطی ترتب کی نہین کیا تہا جو مؤلف معیار اعتراض عدم
اطراد پیش کرتا ہی ابن الہمام وغیرہ کو تو محل مخصوص مین بمقتضائی سوق عبارت دعوی ہی اس امر کا
کہ حرف فا یہانپر واسطی ترتب کی ہی پس اعتراض مذکور کو کلام محققین موصوفین پر اصلا توجہ نہین ثانیا یہہ
کہ ہم کہتی ہین کہ ہمنی تسلیم کیا یہہ امر کہ حرف فا واسطی ترتب ہی کی آتا ہی مطردا لیکن بشرط اس بات کے
کہ جو چیز پہلے حرف فا کے مذکور ہو تو اسکو من حیث الشرع صلاحیت سببیت دخول فا کی اور
مدخول فا کو لیاقت مسببیت شئی سابق کی ہو اور امثلہ مذکورہ سی اشارہ ہی طرف اسبات کی پھر دعوی انتقاض
اس اطراد کا ساتہہ حدیث خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ الی البطحاء فتوضا الخ کی بیمعنی ہی اس
کہ خروج الی البطحاء کو من حیث الشرع صلاحیت سببیت وضو کی اور وضو کو لیاقت مسببیت خروج کی

نہین اور وہ جو وجہ ثانی کے جواب مین کہا ہے کہ ہمنے علی تقدیر التسلیم اس معنی ظاہر سے طرف معنی ماول کے
رجوع کیا واسطے دلائل کے اور تطبیق حدیثین کے انتہی محصلہ تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث قلتین اگر صحیح
اور قابل احتجاج من حیث الاسناد والمتن ہوتی تو یہہ بات تمہاری قابل التفات تہی اور جب حدیث
قلتین ضعیف اور مضطرب ہوی تو قابل احتجاج نہین اور مقابلہ احادیث صحیحہ مین کالعدم ہی پس حاجت
تطبیق نہین وہ تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین متروک ہو جائیگی اور وہ جو قول علی رضی اللہ تعالی عنہ
کہ انہون نی بجہت پیشاب کر دینے کسیکے کوئین کو پاک کرنیکا حکم دیا تہا نقلا عن المحلی جواب دیا ہی بانطرح
کہ نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیشاب کرنے سی بیچ ماء دائم کے اسلئے تہا کہ ایک شخص کو بول کرتی
دیکھکر اور آدمی بہی اسمین پیشاب کرنے لگین گے یہانتک کہ کثرت بول سی پانی متغیر اور نجس ہو جائیگا اور اسلئے
تہا کہ اگرچہ پانی بول سی نجس نہین ہوتا لیکن طبیعت اس سی نفرت کرتی ہی انتہی محصل کلامہ ذرا بنظر غور
ملاحظہ کرو کہ محلی مین یہہ جواب شافعیہ نقل کیا ہے حدیث لا یبولن الخ کا کہ اسمین نہی عن البول متحقق
ہے نہ قول علی رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ اسمین نہی عن البول نہین ہی بلکہ اسمین تو اخراج پانی کا حکم ہی
عبارت محلی جو مؤلف نی نقل کی ہی اسکو دیکھو کہ اسمین قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سی کچہہ علاقہ نہین
واجاب الشافعیۃ عن حدیث النہی عن البول بانہ انما نہی عنہ لئلا یکون منجرا الی تنجس الماء وتغیرہ باقتداء
الناس بذلک الرجل ولئلا تنفر عنہ طبعا لا شرعا انتہی پس یہہ کہنا کہ ایسا ہی جواب دیا ہی محققین شافعیہ نے علی
رضی اللہ تعالی عنہ کی قول سی جیسا کہ کہا محلی مین افترای صرف ہی اور قول علی رضی اللہ تعالی عنہ مین تو یہہ
تاویل ہو بھی نہین سکتی اسلئے کہ جب مستفتی بجہت پیشاب پڑ جانیکے حکم طہارت یا نجاست کنوئین کا دریافت
کرتا ہی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ جواب مین فرماتی ہین کہ سب پانی اسکا نکالا جاوے تو اسمین احتمال
اقتداء الناس کا ساتہہ پیشاب کرنیوالیکے کہان ہی اور آگے پیشاب کرنی اور متغیر ہو جانے پانی سی کیا بحث ہے
یہہ حکم صریح دال ہی اسبات پر کہ نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کی وہ پانی نجس تہا اور احتمال کراہت
طبعی کا بہی قول مذکور مین نکالنا صحیح نہین اسلئے کہ محل بیان حکم نجاست اور طہارت مین حکم اخراج پانی
ہوا ہے اس محل مین حکم اخراج واسطے نفرت طبعی کے فرمانا تلبیس ہے اوپر سائل کے اور بہت مستبعد
ہی شان حضرت علی سی اگر ایسی تلبیسات بعض حمقاء اس زمانہ سی ہون تو ہون خلفاء راشدین نبوی
محل بیان مین ایسی تلبیس کو کیونکر فرماتی باقی رہا یہہ امر کہ جواب مذکور شافعیہ جو حدیث لا یبولن سی دیا ہی وہ

بہی تمام نہین ہے لیکن چونکہ یہہ محل بیان اُسکی کا نہین ہی لہذا ہم تفصیل سخن کو موقوف کہکر فقط
اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ نزدیک محققین اہل اصول کے مطلق نہی واسطی تحریم کے ہوتی ہے
جبتک کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہو اور حدیث مذکور مین کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود
نہین پس عمل کرنا نہی کا اوپر معنی مجازی اور کراہت تنزیہی کے کہ احتمال اقتدا مردم بول کنندگان اور
تغیر مارمین بہی ہوسکتا ہی اور ایسے احتمالات سے تحریم نہین ہوجاتی بلا قرینہ کیونکر ہوسکے آنکہ نہی مذکور
موکد ہے ساتھ نون ثقیلہ کے کہ مقتضی اُسکا تاکید اور شدت حکم ہے دوسرے یہہ کہ اسصورت مین
قید دائم کی بیکار ہوجائیگی اسلئے کہ کراہت تنزیہی تو بول کرنیکی پانی جاریمین بہی جاری ہی قال
فی النہایۃ فان قیل جاز ان یکون النہی للادب وللتنزیہ قلنا مطلق النہی یقتضی الحرمۃ مع عراہ
عن التاکید فکیف اذا کان موکدا بالنون الثقیلۃ ولانہ لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکہ
فی ذلک المعنی انتہی اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ اگر یہہ تاویل مین حدیث نجی اور حدیث علی مین نکرین
تو حدیث بیر بضاعۃ کو کہ وہ صحیح ہی باطل ہوجائیگی اور حال یہہ ہی کہ روایت کیا ہی اُسکو ترمذی نے ابی سعید
خدری سے اور ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہی اور امام احمد اور یحیی ابن معین نے تصحیح کی ہی اُسکی انتہی محصل کلام
تو پہلے جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث بیر بضاعۃ منسوخ ہی ساتھہ حدیث لا یبولن کے کہ سب حضرات شافعیہ
اور باقی محدثین صحت اُسکی مسلم رکھتے ہین اور قرینہ اسبات کا کہ حدیث لا یبولن مؤخر اور ناسخ ہی حدیث بیر بضاعۃ
کے یہہ ہی کہ فتاوی صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کے موافق ہین حدیث لا یبولن کی اور محمول کرنا فتاوی
صحابہ کرام کو اوپر تنزیہ اور احتیاط کے بجہت مخالفت اسوق عبارت اور قرائن آخر کے ہو نہین سکتا کما
مر آنفا بلکہ عدم منسوخیت حدیث لا یبولن کی حضرات شافعیہ بھی تسلیم کرتے ہین لیکن یہہ فرماتے ہین
کہ پانی بقدر قلتین کثیر ہے اور مستند اُنکا اسباب مین حدیث قلتین ہی اور ہم معشر حنفیہ بجہت ضعف
اور اضطراب اور عدم تعیین مراد حدیث مذکور کی اُسکو قابل استناد نہین سمجہتے چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب
آتی ہے دوسرا جواب یہہ ہی کہ روایت کیا بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے اذا شرب الکلب
فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعا یعنی اگر کتا تمہاری برتن مین پانی پی لے تو برتن نجس ہوگیا اُسکو سات مرتبہ
دہولو قال فی فتح الباری وفی الحدیث دلیل علی ان حکم النجاسۃ یتعدی عن محلہا الی ما یجاورہا بشرط کونہ
مائعا وعلی تنجس المائعات اذا وقع فی جرمہا نجاسۃ وعلی تنجس الاناء التی یتصل بالمائع وعلی ان الماء القلیل

یتنجس بوقوع النجاسة فیه وان لم یتغیر لان ولوغ الکلب لا یغیر الماء الذی فی الاناء غالبا انتہی اب
جسوقت یہہ حدیث نزدیک حضرات شافعیہ کی بہی دال ہوئی اوپر تنجس ماء قلیل کے اور پانی بقدر
قلتین کو کثیر ٹھرانا انکا ساتھ حدیث قلتین کے نزدیک حنفیہ کی قابل اعتبار نہوا کما ستیضح عنقریب
تو بر تقدیر عدم جریان اور کثرت کے پانی بیر بضاعہ کا قلیل قرار پایا اور حدیث دال علی طہارتہ ساتھہ اس
حدیث کلب کی منسوخ ہوی اب محل غور و انصاف ہی کہ فتوی صحابہ کرام کے جو دال ہین اوپر تنجس کے
صور مذکورہ مین اگرچہ مخالف ہین حدیث بیر بضاعہ کے لیکن کچہہ مضرت نہین اسلئے کہ حدیث بیر بضاعہ
منسوخ ہی یا حدیث صحیحہ مذکورہ کی تیسرا جواب یہہ کہ پانی بیر بضاعہ کا کثیر اور جاری تہا پس فتاوی صحابہ
کرام جو دال ہین اوپر تنجس ماء قلیل غیر جاری کے منافی اسکی نہین روایت کیا امام طحاوی نے ساتھہ سند
اپنی کے واقدی سے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تھا بیچ بساتین کے پس وقوع نجاست اسمین جبتک متغیر
اوصاف اسکی کا نہوگا اسکو نجس نکریگا اسپر مؤلف معیار اعتراض کرتا ہے باین طور کہ تقریب مین ابن حجر
عسقلانی نے فرمایا ہی کہ واقدی متروک الحدیث ہی اور کہا نسائی نے کہ واقدی احادیث وضع کیا
کرتا تھا اور کہا بیہقی نے کہ واقدی حدیث مسند سی بہی حجت نہ پکڑنا چاہیئے چہ جائیکہ حدیث مرسل تو
جواب اسکا یہہ ہے کہ متروک الحدیث اور لا یحتج بحدیثہ دونو لفظ جرح مبہم کے ہین اسلئے کہ اسمین بیان
سبب جرح کا نہین ہے اور عند المحققین جرح مبہم پر تعدیل مقدم ہے پس تعدیل ابو بکر ابن العربی اور
در آوردی اور ابن الجوزی وغیرہم کے واسطی محتج بہ ہونے حدیث واقدی کے اور دفع ہونے جرح
مبہم بیہقی اور ابن حجر کے کافی ہے چنانچہ خود ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین اور شراح اسکی اس مضمون
کو مفصل فرماتے ہین اور مؤلف معیار جابجا بیچ جوابات و ابحاث حدیث قلتین وغیرہ کے
اسی کلام ابن حجر سے استناد پکڑتا ہے وتصریح کلامہ ہذا والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا
تعارض الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل ویعمل بہ واطلق
ذلک جماعۃ وذلک لان مع الجارح زیادۃ علم لم یطلع علیہ المعدل ولان الجارح یصدق للمعدل
فیما اخبر بہ عن ظاہر الحال وہو یخبر عن امر باطن خفی عن الآخر نعم ان عین سببا نفاہ المعدل بطریق
معتبر فانہا یتعارضان لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر بیننا سببہ من عارف باسبابہ
لانہ ان کان غیر مفسر ای لم یبین سببہ مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک مقتصرا

علی ذلک لم یقدح فیمن ثبت عدالتہ انتہی اور یہہ کہنا کہ یہہ لوگ ائمہ جرح وتعدیل سے نہین ہین
کلام بلا دلیل ہے ابن جوزی اور درآوردی اور ابن ماجہ وغیرہم ابن حجر اور بیہقی اور نسائی سے
مرتبہ علم حدیث مین کم نہ تہے کہ وہ تو ائمہ جرح وتعدیل مین سے نہون اور یہہ ہون اور اگر یون ہی بلا
برہان کسیکو ائمہ جرح وتعدیل سے خارج کیا جاوے اور کسیکو داخل تو ہم بہی کہہ سکتے ہین کہ ابن حجر اور
بیہقی اور نسائی ائمہ جرح وتعدیل سی نہین انکا ضعیف کہنا واقدی کو پایۂ اعتبار سی ساقط ہے
باقی رہا جرح نسائی کا کہ انہون نی صراحت نسبت کذب اور وضع حدیث کی طرف واقدی کے کی ہی
تو جواب اولا اسکا یہہ ہی کہ امام ذہبی فرماتی ہین کہ دو عالم ثقہ اور معتبر فن حدیث کے نی کسی ضعیف کو
ثقہ نہین کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا اس سبب خود مذہب نسائی کا یہہ تہا کہ جبتک جمیع
محققین اہل حدیث کسیکے متروک الحدیث ہونے پر اجماع نہین کرتے تہی تو اسکی حدیث کو ترک
نہین کرتے تہی کما قال فی شرح شرح نخبۃ الفکر قال الذہبی وہو من اہل الاستقراء التام فی نقد الرجال
لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان ای من العدل المتیقظ قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ انتہی
ولہذا ای ولاجل انہ لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ
وجرحہ کان مذہب النسائی ان لا یترک حدیث الرجل حتی یجتمع الجمیع علی ترکہ انتہی اور واقدی کی تعدیل
درآوردی اور ابن الجوزی اور ابوبکر ابن العربی اور ابن دقیق العید اور حافظ ابوالفتح وغیرہم من المحققین
نے کی ہی اور ابن ماجہ کہ کتاب انکی صحاح ستہ مین محسوب ہی اور محدثین مین بڑے شخص معتبر ہین واقدی
سے احادیث کی روایت کرتے ہین اور سوا انکے اور محدثین نی بھی ان سے اخذ علم کیا اور یہہ امر
ثابت ہی عند المحدثین اور مسلم ہے عند مؤلف المعیار کہ روایت کرنا محدث کا کسی سی توثیق وتعدیل ہے
اسکی کما یجئ فی کلام المؤلف نقلا عن الشامی قال فی خاتمۃ مجمع البحار محمد بن عمر الواقدی قاضی
العراق اخذوا عنہ العلم علی ضعفہ بل اجمعوا علیہ اخرج لہ ابن ماجۃ انتہی پس موافق مذہب نسائی کے
واقدی کے حق مین جرح نسائی کا قابل اعتبار وقبول نہ ٹہرا اور شاید نسائی کو خبر تعدیل واقدی
کے جو ابن ماجہ وغیرہ من المحدثین سی واقع ہوی ہے نہ پہونچی ورنہ خلاف مذہب اپنی کبہی جرح نہ
نکرتے بلکہ حدیث انکی ترک بہی نفرماتے اور ثانیا یہہ کہ شیخ حافظ ابوالفتح نے جو استاد ہین
علامہ تقی الدین السبکی کے جرح نسائی وغیرہ محدثین کو خواہ مبہم تہا یا مفسر دفع کرکے ترجیح توثیق کو

ثابت کیا ہے قال العلامۃ الحلبی فی شرح المنیۃ قال الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی الامام جمع
شیخی ابو الفتح الحافظ فی اول کتاب المغازی واریہ من ضعفہ ومن وثقہ ورجح توثیقہ وذکر الاحتجاج
عما قیل فیہ انتہی اور ثالثا یہہ کہ ہمنے موافق زعم باطل معترض کے تسلیم کرلیا عدم توثیق واقدی
کو لیکن یہہ جو واقدی نے کہا ہی کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تہا طرف بساتین کی یہہ حدیث
نہین ہے کہ بجہت عدم توثیق واقدی کی اسکو ترک کردیا جاے یہہ تو ایک خبر ہی از باب طہارت یا نجاست
پانی کے اور خبر طہارت ونجاست پانی مین خبر فاسق کی بھی مع التحری معتبر ہی اور نہونا اس خبر
کا حدیث ظاہر ہی اسلئے کہ حدیث کہتی ہین قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تقریر اور فعل انکی کو
اور یہی اطلاق کیا جاتا ہے قول اور فعل اور تقریر صحابہ اور تابعین پر اور خبر مذکور انمین سے نہین ہے
اور یہہ امر کہ خبر فاسق کی بہی مع التحری باب طہارت اور نجاست مین معتبر ہے تمامی کتب اصول
مین مذکور ہی قال فی التوضیح وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذا لے
یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورۃ لکن ان اخبر بہ الفاسق او المستور یتحری لان ہذا امر لا
یستقیم تلقیہ من جہۃ العدول بخلاف امر الحدیث نفی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند
الماء فاشتراط العدالۃ لمعرفۃ الماء حرج فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا
انضمام التحری بہ انتہی مختصرا وہکذا فی عامۃ کتب الاصول اور اس محل مین جو تحری کی گئی تو یہی معلوم
ہوا کہ خبر واقدی کی حق ہے اسلئے کہ جسوقت پانی بیر بضاعہ کا جاری ساتہہ سقی بساتین کی تہا
تو چاہئے تہا کہ بالضرور ساتہہ وقوع جیفون اور لتون حیض اور گندگیون کے جیسا کہ نزدیک جمہور کے
ثابت اور مسلم ہے لون اور بو اور مزہ اسکا متغیر ہوجاتا اور اجماعا نجس قرار پاتا اور یہہ بات حضرات
شافعیہ بہی مانتے ہین کہ رنگ اور بو اور مزہ اسکا متغیر نتہا ورنہ قول طہارت اسکی کا بخلاف
اجماع نہ فرماتے پس یہہ قرینہ صریحہ ہی اسبات کا کہ پانی اسکا جاری تہا قال العلامۃ ابن نجیم
فی البحر والدلیل علی انہ کان جاریا ان الماء الراکد اذا وقع فیہ عذرۃ الناس وروث الحیف والمحایض
والنتن تغیر طعمہ وریحہ ولونہ ونجس بذلک اجماعا ولیس فی الحدیث فدل ذلک علی جریان ماءہا
انتہی وقال بعید ہذا وقال الامام ابو نصر البغدادی المعروف بالاقطع لا یظن بالنبی صلی اللہ
علیہ وسلم انہ کان یتوضا من بیر ہذہ صفتہا مع نزاہتہ وایثارہ الرائحۃ الطیبۃ ونہیہ الامۃ عن الاسراف فی الماء فدل ان

ذلک کان یفعل فی الجاهلیة فشک المسلمون فی امرها فبین النبی صلی الله علیه وسلم انه لا اثر لذلک مع
کثرة النزاح انتهی اب اس تقدیر پر عدم توثیق واقدی بھی ہمکو مضر نہین اور اگر شبہہ پڑے کہ واقدی تو
زمانہ صحابہ اور تابعین مین نہ تھی پس خبر جریان بیر بضاعہ کی کسی سے سنی ہوگی اور وہ خبر صحابہ یا تابعین
کیطرف منتہی ہوگی پس یہہ خبر راجع ہوئی طرف حدیث کی اور واقدی نے حذف رواۃ کرکے اسکو ذکر کیا
پس عدم توثیق انکی مضر ہوگی تو جواب یہہ ہے کہ یہہ امر صلاً ثابت اور معلوم نہین کہ واقدی نے یہہ خبر صحابہ
یا تابعین سے بوسایط یا بلا واسطہ سنی جائز ہے کہ زمانہ واقدی تک بیر بضاعہ بصفت قدیمہ باقی
ہو یا بعد تابعین کے اور لوگون نے اسکو بصفت قدیمہ دیکھا ہو اور واقدی سے بیان کیا ہو پس ہونا اس خبر
کا حدیث کسطرح جانا گیا ظاہر اسکا خبر ہے جبتک کوئی قرینہ حدیثیت کا متعین نہو حدیث اسکو نہین
کہہ سکتے اور احتمالات محضہ سے ابطال اسکا نہین کرسکتے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مجمع البحار
مین لکھا ہے حق واقدی مین قیل کذا ب احتمال فی ابطال الحدیث نصرة للرای الخ باوجود سقوط کی
ساتھہ جو یہہ سابقہ کے بھی مدفوع ہے بایں طور کہ قائل مجہول جسکی طرف عبارت مجمع البحار مین ساتھہ لفظ
قیل کے اشارہ واقع ہے ساتھہ جرح مبہم یا مفسر کے کب یہہ رتبہ رکھتا ہے کہ توثیق ابن ماجہ اور دارقطنی
اور ابن جوزی وغیرہم کو اٹھادے پس امید ہے کہ ہر ذی فہم منصف پر کھل گیا ہو یہہ امر کہ کوئی برہان
مؤلف معیار کی مبطل بلکہ مضعف آثار مذکورہ مرویہ مجتہدین صحابہ کو اور مصحح تاویلات زعمی آثار مسطورہ
کو اور مثبت سقوط اعتبار واقدی کو اور قابل احتجاج ہونے حدیث قلتین کو معرض بیان مین نہ آئی وسیجی
مزید تفصیل لذلک عند رد اقوال الشاء اللہ تعالی قال صاحب التنویر ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین
نہین ہے قابل مسند کے الخ قال مؤلف المعیار یہہ حدیث صحیح ہے الخ مین کہتا ہون ساتھہ فضل و توفیق
ربانی کے کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہے اور وہ ائمہ حدیث جنکی کلام سے استناد اور حجت پکڑی جاتی ہے اس
حدیث کو ضعیف کہتے ہین انمین سے حافظ ابن البر اور قاضی اسمعیل ابوبکر ابن العربی اور ابن المدینی شیخ
بخاری اور ابو داؤد اور امام غزالی اور امام رویانی ہین بلکہ امام رویانی نے نقل کیا ضعیف ہونا اسکا ایک
جماعت محدثین سے اور ذکر کیا شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے بہت وجوہ روایات اس حدیث کو اور بحث
طویل کی اسمین خلاصہ اسکا یہہ ہے کہ یہہ حدیث ضعیف ہے اور اسی سبب سے شیخ ابن دقیق العید نے
اس حدیث کو اپنی کتاب مسمی بہ الامام مین نہین ذکر کیا باآنکہ شیخ موصوف شافعی المذہب ہین اور حاجت ذکر و تصحیح اس

حدیث کی بہت اثبات و نصرت مذہب شافعی کے بہت تھی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر قلنا ہذا الحدیث
ضعیف وممن ضعفہ الحافظ ابن عبد البر والقاضی اسمٰعیل ابن اسحاق وابو بکر ابن العربی المالیکون
نقل ضعفہ فی البدائع عن ابن المدینی وقال ابو داؤد ولا یکاد یصح لواحد من الفریقین حدیث عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم فی تقدیر الماء ویلزم منہ تضعیف حدیث القلتین وان کان رواہ فی کتابہ وسکت عنہ وکذا ضعفہ
الغزالی فی الاحیاء والروبانی فی البحر والحلیۃ قال فی البحر ہو اختیاری واختیار جماعۃ رایتہم بخراسان
والعراق ذکرہ النووی کما نقلہ عنہ السراج الہندی وقال الزیلعی المخرج وقد جمع الشیخ تقی الدین بن دقیق
العید فی کتابہ الامام طرق ہذا الحدیث وروایاتہ واختلاف الفاظہ اطال فی ذلک اطالۃ یلخص منہا تضعیفہ
لذلک فلذلک اضرب عن ذکرہ فی کتابہ الامام مع شدۃ الاحتیاج الیہ انتہے پس اولاً تو ہم کو وجوہ
ضعف حدیث مذکور کی تفصیل کرنیکی حاجت نہیں ہے ان اکابر محدثین اور محققین کا ضعیف کہدینا
اسکو کافی ہے خواہ وجہہ اسکی ضعف رواۃ ہو یا اضطراب متن یا ابہام معنی یا امر آخر پس مؤلف
معیار جو ضعف اسناد وغیرہ دو تین سبب ضعف کے دفع کرکے ان اکابر محدثین کی تغلیط
کرتا ہے علی تقدیر تسلیم صحۃ الرد اس سے ضعف حدیث دفع نہیں ہوتا اس لئے کہ ماہرین فن
حدیث خوب جانتے ہیں کہ اسباب ضعف حدیث کی بہت ہیں اسمیں سے اضطراب
فی المتن والاسناد اور مطعونیت رواۃ باقسامہ اور اعضال اور تحریف اور تدلیس اور شذوذ
اور تصحیف اور ابہام اور علت وغیرہ کو سمجھنا چاہئے پس دو باتیں سبب کے دفع کرنی سے جمیع
اسباب ضعف دفع نہونگے کہ حدیث صحیح قوی اور محتج بہ ہوجاے اور وجوہ خمسہ ضعف حدیث قلتین کے
جو مؤلف تنویر الحق نے بیان کی ہیں اسمیں طعن فی الرواۃ کہیں نہیں کیا پس توثیق رواۃ اسجگہ زائد
اور غیر مفید ہے ہم اسکی رد و تسلیم میں بحث نہیں کرتے اور حدیث توثیق رواۃ طی کرکے کہتے ہیں کہ
یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث قلتین کو تصحیح کیا ہے ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم اور دار
قطنی نے اور نقل کرتا ہے اسکو کبھی محلی مؤلفہ شیخ سلام اللہ سے اور کبھی بلوغ المرام شیخ ولی اللہ سے
اور کہتا ہے کہ امام طحاوی نے بھی صحت اس حدیث کی تسلیم کرلی ہے جواب اسکا یہہ ہے کہ تصحیح ان اکابر
کی منافی تضعیف حضرات مذکورین سابقین کی نہیں ہے اسلئے کہ تصحیح انکی راجع ہے طرف اسناد کی
اور تضعیف انکی راجع ہے طرف اضطراب متن یا ابہام معنی کی چنانچہ کلام امام طحاوی جسکو مؤلف معیار خود شرح معانی الآثار

سے نقل کرتا ہی اور وہ یہہ ہی خبر القلتین صحیح و اسنادہ ثابت لاکن انما ترکناہ لانا لا نعلم ما القلتان
انتہے شاہد عدل ہے اس مدعا پر یعنی حدیث قلتین اگرچہ من حیث الاسناد صحیح و ثابت ہی
لیکن احتجاج ساتھہ اسکی صحیح نہین اسلیئے کہ اسکی معنی مین ابہام ہے پس ہمکو تصحیح منقول مؤلف
معیار سے کچھہ مضرت نہوئی اور یہہ جو کہا ہے کہ بیہقی کا ضعیف کہنا اس حدیث کو یا بمعنی ہے
کہ یہہ حدیث علی شرط الشیخین نہین ہے ورنہ وہ کلام جو محلی سے منقول ہوا ہے بمعنی
ہو جائیگا انتہے لایق اصغا نہین اسلیئے کہ ایسا امام حدیث یعنی بیہقی اُس حدیث کو جو علی
شرط الشیخین نہو خلاف اصطلاح اہل حدیث کے ہرگز ضعیف نکہیگا اور اصطلاح اہل حدیث
مین کبھی اطلاق ضعیف کا اوپر احادیث صحیحہ کے اگرچہ علی شرط الشیخین نہون نہین کیا جاتا
ورنہ اکثر احادیث صحیحہ بیہقی اور ترمذی اور ابوداؤد اور باقی کتب کی جو تمام مستند ہین جمیع
اہل مذاہب حقہ کے سب ضعیف کہلائینگی البتہ یہہ امر ہے کہ مراتب صحت کے مختلف ہین
ساتھہ قوت اور زیادت قوت کے لیکن کوئی مرتبہ صحت کا اگرچہ اقوی نہو متحد ساتھہ مرتبہ
ضعیف کے نہین ہے وہو مما لا یخفی علی من لہ ادنی مس بفن الحدیث اور قطع نظر ازین
ہمنے تسلیم کیا کہ بانیمعنی بھی اطلاق ضعیف ہوتا ہے لیکن اگر اسجگہ یہہ معنی مراد ہوتی تو
ایسے اکابر شافعیہ جیسے امام غزالی اور ابن دقیق العید وغیرہم استناد ساتھہ اسحدیث
کے مع شدۃ الاحتیاج کیون ترک کر دیتے اور نقل صاحب محلی کی کس پایہ مین ہے کہ
بمقابلہ نقل زیلعی سنی جائے صاحب محلی شیخ سلام اللہ رہنے والے بلدۂ راقم الحروف
کے اور قریب العہد تھی اس زمانہ سے اور حال اُنکا بتفصیل معلوم ہے اور دیکھنے والے
اور تلامذہ اُنکے ابتک بہت سے موجود ہین اُنکا علم و فہم تو موافق علما اس زمانہ کے بھی
تنہا بزیلعی و کرخی و طحاوی چہ رسد پھر ہمنے یہہ بھی مسلم رکھا کہ نقل صاحب محلی مقابلہ نقل
زیلعی مین قابل اعتبار ہے لیکن بطبق بین النقلین یون ہی کہ تصحیح مصححین حدیث قلتین کے
راجع ہے طرف صحت اور ثبوت اسناد کے اور تضعیف مضعفین کی متوجہ ہی طرف غیر محتج بہ
ہونے حدیث کے بجہت ابہام وغیرہ کی کما سیجئی بیانہ عنقریب اور یہہ جو مؤلف معیار
نے کہا کہ غزالی اور رویانی وغیرہم مقلدین سے ہین نہ ائمہ جرح و تعدیل سے پس انکے قول کا

کیا اعتبار بہت عجیب بات ہی صاحب محلی قابل اعتبار اور امام غزالی اور رویانی اور ابن
عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر بن العربی اور دراوردی اور ابن المدینی اور ستار محمد بن
اسمعیل بخاری وغیرہم سب لائق عدم اعتبار ایسے اندھیر کا کیا جواب اور ثانیاً یہ کہ یہ حکم کس ملت
کا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل مقلد نہیں ہوا کرتے اور آپسمین مقابل اور قسیم ہیں اور مرتبہ ابن المدینی
اور امام غزالی اور رویانی وغیرہم من المذکورین کا شافعیہ میں اور مرتبہ ابو زید دبوسی اور زیلعی اور
صاحب ہدایہ کا معشر حنفیہ میں بہت واضح ہے یہانتک کہ انکو محققین اصحاب مذہب میں بعض
اقسام مجتہدین سے محسوب کیا ہے انپر ایسی طعن بلا دلیل بیت عنکبوت سے بھی زیادہ اوہن ہے
اور یہ جو مولف معیار نے کہا کہ اب رہا ضعیف کہنا ابن عبد البر اور ابو داؤد اور علی بن المدینی
کا سو البتہ جرح انکا پایۂ اعتبار میں ہے لاکن اگر با بیان سبب ہو اور با دلیل ہو تو معتبر ہے ورنہ
بلا بیان سبب جرح انکا بھی مقبول نہیں ہونیکا جیسا کہ انکو وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح
نخبۃ میں نقل کیا ہے انتہی محل غور ہے کہ کلام وجیہ الدین علوی کا بیچ جرح اور تعدیل رواۃ
احادیث کے ہے نہ بیچ صحت اور ضعف نفس احادیث کے جیسا کہ ابتدائے مبحث میں فرماتے
ہیں ومن المہم ایضاً معرفۃ احوالہم تعدیلاً وجرحاً وجہالۃً انتہی پھر بعد اتمام مبحث کے فرماتے
ہیں وقد عقد ابن عبد البر فی کتاب العلم باباً لکلام الاقران المعاصرین بعضہم فی بعض ورأی
ان اہل العلم لا یقبل جرحہم الا ببیان واضح والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا تعارض
الجرح والتعدیل فی راوٍ واحدٍ فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل والعمل بہ واطلق ذلک
جماعۃ لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبیناً سببہ من عارف باسبابہ لانہ ان کان غیر
مفسر مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک مقتصراً علی ذلک لم یقدح
فیمن ثبت عدالتہ الخ یعنی ابن عبد البر نے کتاب العلم میں ایک باب علیحدہ منعقد کیا ہے
اسمیں نقل کئے ہیں اعتراضات بعض ہمعصرون کے اوپر دوسرے ہمعصرون کے اور سمجھا ہے
یہ بات کہ اہل علم نہیں قبول کرتے ہیں جرح معاصرین کا مگر ساتھ بیان سبب کے اور جرح
مقدم ہے اوپر تعدیل کے بیچ حق راوی واحد کے یعنی اگر کسی راوی کو بعض نے مطعون کیا
اور بعض نے کہا کہ یہ راوی ثقہ اور اچھا ہے تو اعتبار کیا جائیگا قول طعنہ والونکا اور

اسکو ایک جماعہ محدثین نے مطلق چھوڑا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اگر عارف فن حدیث جاننے والا
اسباب جرح کا ساتھ بیان سبب کے جرح کرے تو جرح اوسکا مقبول ہے اسلئے کہ اگر بغیر
بیان سبب کے جرح کریگا تو عدالت راوی مین قدح نہوگا انتہی ترجمۂ اب بہت ظاہر ہے
اس کلام وجیہ الدین سے یہ امر کہ یہ بحث حق رُواۃ احادیث مین ہی نہ حق نفس احادیث مین
بلکہ طعن جو نفس احادیث مین ہو تو اوسکو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہین اور ہمنے جو ائمہ
مذکورین سے طعنہ اوپر حدیث قلتین کے نقل کیا ہے اسمین طعنہ اوپر رواۃ کے نہین کہ حق
رواۃ مین یہ کلام متوجہ ہو اب تلبیس مؤلف معیار کے جو قابل تعجب کی ہے ہمکو کیا مضر ہوگی
شاید مؤلف معیار راوی اور مروی مین تفرقہ نہین کرسکا جو حکم راوی حدیث مین جاری کیا
دیکھو طعن ارباب حدیث کے بیچ احادیث ضعیفہ کے بیشتر جگہونمین ساتھ بیان اسباب کے
نہین ہین جسکو حدیث مین مہارت ہو اور کتب حدیث اوسکی نظر سے گزری ہین اسپر یہ بات بہت
واضح ہے کہ اکثر جگہہ بیہقی اور دارقطنی اور امام احمد حنبل اور علی بن المدینی اور یحیی ابن معین وغیرہم
من النقاد احادیث مین فرماتے ہین کہ یہ ضعیف یا غیر محتج بہ ہے اور باینہمہ ان احادیث
کو محدثین مانتے ہین اور مثل مؤلف معیار کے شرائط طعن رواۃ کی جو اسمین جاری ہون
اخبار و احادیث مین جاری نہین کرتے بلکہ اسباب ضعف کے قابل بیان ہونا بلکہ قابل درک
فہم مضعفین مفصلاً ہونا بھی ضروری نہین ہین فقط ذوق سلیم حکم ضعف کا اوپر کسی حدیث کے
کرتا ہے اور اگر وجہ ضعف کی دریافت کیجاوے تو مضعف اوسکو نہ تفصیلاً جانتا ہو اور نہ بیان
کرسکتا ہو پھر ضعف اسکا نزدیک محققین کے مانا جاتا ہو اور حدیث کو معلل کہا جاتا ہو اور غیر محتج بہا
گنا جاتا ہو قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی وابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ والعلۃ عبارۃ
عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ
تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہراً وہو من اغمض انواع
علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من
ان اکتب عشرین حدیثاً لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہماً ثاقباً وحفظاً واسعاً و
معرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من

اہل ہذا الشان کعلی ابن المدینی واحمد ابن حنبل والبخاری ویعقوب بن شیبۃ وابی حاتم وابی
زرعۃ والدارقطنی وقد یقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل بالذوق کالصیرفی فی
نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم تکن لہ حجۃ وکم ممن
لا یہتدی لذلک انتہی اور جو جو عبارتین شرح نخبہ سے اس محل میں مؤلف معیار نے نقل کی ہیں سب
حق طعن رجال حدیث میں وارد ہیں کما مر پس کوئی نقل تصحیح حدیث قلتین میں اسکو مفید نہوئی اور
نام چودہ محدثین کا گننا کام نہ آیا اور صحیح کہنا بعض محدثین کا ایسی حدیث کو جو مخالف پڑے
اجماع صحابہ کے اور ضعیف کہیں اسکو ائمہ حدیث مثل بیہقی اور ابو داؤد اور علی بن المدینی اور
ابن عبد البر اور امام غزالی اور رویانی اور ابن دقیق العید اور ابو بکر بن العربی وغیرہم
کیونکر قابل اعتبار وقبول ہوگا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی فی شرح المشکوۃ قال ابن المدینی و
ہو امام ائمۃ الحدیث وشیخ البخاری انہ مخالف لاجماع الصحابۃ فان الزنجی وقع فی بیر زمزم فامر
ابن عباس وابن الزبیر بنزح الماء کلہ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث القلتین مخالفا
للاجماع انتہی البتہ اگر قول صحت حدیث مذکور کو محمول کرو اوپر صحت اسناد کے اور قول
ضعیف کو اوپر وجوہ آخر کے تو تطبیق بین الکلامین ممکن ہے اور مقبول لیکن اس تقدیر پر حدیث مذکور
قابل احتجاج نہو جائیگی اور ایسی تصحیح حدیث جو راجع ہو فقط طرف اسناد کے مولف معیار کے
کام نہ آئیگی پس دفع کرنا مولف کا اسناد کی اضطراب کو بیفائدہ صرف ہے ہمنے دعوی اضطراب فی الاسناد
کا نہیں کیا جو اسکا مدعی اوس سے یہ بحث چاہیئے اور ہم جب اضطراب نے متن الحدیث اور ابہام
معنے اسکا بیان کرینگے تو وہاں پر حال تحقیق اور لقلقہ مولف کا کھل جائیگا اور وہ جو مؤلف نے
زبان عربی میں کہا کہ اس تحقیق سے ساقط ہوا کلام بعض قاصرین کا کہ جرح مقدم ہے اوپر تعدیل کے
اسلئے کہ سمجھہ ہمنے جرح کو اوڑا ہی دیا انتہی اور عبارت مسلم نقل کی اور اوسمیں تحریف کرکے
لفظ عند الاکثر حذف کر دیا باآنکہ اس کلام کے توجیہ سے ہمکو کچھ غرض نہیں مگر اتنی بات
کہتے ہیں کہ اس قائل نے مذہب اکثر اصولیین پر جو جرح کو مطلقا تعدیل پر ترجیح دیتے ہیں
بنا کرکے کلام کیا ہے چنانچہ عبارت مسلم یہ ہے اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح
مطلقا عند الاکثر انتہی پس اگر مؤلف معیار نے قول اکثر کو مسلم نکیا تو اس سے بحث نہیں ہے

قال صاحب التنویر اور وجہ دوسری یہ ہے کہ حدیث قلتین کے مخالف ہے اجماع صحابہ کے
الخ قال مؤلف المعیار اس مغلطہ سے تین جواب ہین الخ اقول یہ جو مؤلف جواب اول مین کہتا ہی
کہ پہلے اِس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی مین کلام ہے جیسا کہ سابق ذیل مین حدیث
زنجی کے انکار امام شافعی اور سفیان ابن عُیینہ اور ابو عبید کا سنن کبری اور محلی سے منقول
ہوا انتہی جواب اسکا یہ ہے کہ ہمنے پیشتر بوضاحت ثابت کیا یہ امر کہ عدم علم امام شافعی
اور ابن عُیینہ کا دین اللہ تعالے مین حجت اور مثبت احکام نہین اور خبر نزح زمزم کے
اُن ثقات نے نقل کی ہے کہ اونکو جھوٹا نہین کہہ سکتے پس انکار شافعی اور ابن عیینہ اور ابو عبید
سے قصہ نزح زمزم اور اجماع صحابہ کیونکر باطل ہوگا وقد مر مفصلا فسقط الجواب الاول
اور یہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ اگر تسلیم بھی کیا جاوے تو اجماع سکوتی ہے اور اجماع
سکوتی امام شافعی بلکہ بعض حنفی بھی حجت شرعی نہین جانتے جیسا کہ مسلم الثبوت مین ہے
انتہی حال اوسکا یہ ہے کہ مسلم الثبوت مین کہا ہے جب بعض علما فتوی دین یا حکم جاری کرین
اُس زمانہ مین کہ ابھی مذاہب ائمہ مجتہدین کے قرار نہین پائے تھے اور ساکت رہین باقی علما
مجتہدین اور اُس سکوت پر مدت تامل کرنیکے بحسب عادت کے گزر چکے اور اوسمین احتمال تقیہ کا
بھی نہو تو اکثر حنفیہ فرماتے ہین کہ یہ اجماع قطعی ہے اور نزدیک ابن ابی ہریرہ کے فتوے
کے حق مین قطعی ہے اور قضا کے حق مین قطعی نہین اور نزدیک جبائی معتزلی کے بعد
عصر مجمعین کے قطعی ہو جاتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اجماع قطعی جب بنتا ہے کہ حادثہ
بکثرت ہو اور عموم بلوے مین مکرر ہو اور مختار مذہب یہی ہے اور آمدی اور کرخی کا مختار یہ ہے
کہ یہ اجماع ظنی ہے اور ایک روایت امام شافعی سے یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہین
وعبارتہ اذا افتی بعضہم او قضی قبل تقرر المذاہب وسکت الباقون وقد مضی مدۃ
التامل عادۃ ولا تقیۃ فاکثر الحنفیۃ اجماع قطعی وابن ابی ہریرۃ فی الفتیا لا القضاء والجبائی
بعد الانقراض وقیل اذا کثر وتکرر فیما یعم بہ البلوی وہو المختار ومختار الآمدی والکرخی ظنی و
عن الشافعی لیس بحجۃ انتہی وقال فی حاشیۃ المنہوۃ وعن الشافعی ذہب اکثر الشافعیۃ الی
ان ہذا ہو مذہب الشافعی وذکر ابن الحاجب وغیرہ فی خلافہ روایۃ عنہ ایضا وحمل بعضہم النفی

علے ماصدر من حاکم والاثبات علے ما اذا صدر من غیرہ انتہی اس عبارت مسلم مین بغور
دیکھو یہ کہان ہے کہ مذہب امام شافعی کا یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہین ہے البتہ
ایک روایت امام شافعی سے یہ ہے اور اوسکو اکثر شافعیہ یہ کہتے ہین کہ یہ مذہب شافعی ہے
اور مذہب شافعی کا محقق نہین بلکہ ابن حاجب وغیرہ نے اسکے خلاف ہین دوسری
روایت شافعی سے نقل کی ہے اور یہ کہنا مؤلف معیار کا کہ قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے
قول ابن حاجب وغیرہ سے کلام بلا برہان ہے مدار قوت خبر اور صحت خبر کا زیادہ توثق اور
عدالت اور کثرت علم مخبر ہے فقط شافعی ہونے سے کیا کام چلتا ہے اب ہمنے تسلیم کیا
کہ مذہب شافعی یہی ہے لیکن ایسا مذہب ہے کہ خلاف ہے برہان کے پس مذہب خلاف دلیل و
برہان کے کب لائق قبول و استناد ہے دیکھو محققین علماء شافعیہ ہی اسکو رد کرتے ہین اور
کہتے ہین کہ حق یہی ہے کہ سکوت صحابہ کو بجہت رعب وغیرہ ماننا اور اجماع سکوتی کو حجت
نجاننا بہت بعید ہے قال الآمدی فی الاحکام والحق ان الاحتمالات المذکورۃ القادحۃ
فی حجیتہ بعید الوقوع فی عہد الصحابۃ لقوۃ دینہم وشدۃ ورعہم فلا یبعد ان یکون الاجماع
السکوتی الواقع فی عہدہم حجۃ انتہی وقال العلامۃ التفتازانی الشافعی فی التلویح واعلم ان
مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی لا یکفر جاحدہ وانکان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ
العام من النصوص انتہی بالجملہ حجت ماننا اجماع سکوتی کا قابل التفات نہین اور یہ جو کہا
ہے جواب ثالث مین کہ نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے تہا بلکہ بطور تنظیف کے تہا
تو جواب اوسکا ہم پیشتر بتفصیل دیچکے ہین لیکن مجملاً پہر کہتے ہین کہ یہ کلام تمہارا جسوقت اوپر
تقدیر تسلیم روایت نزح زمزم کے ٹہہرا اور نزح زمزم کی روایت یون ہے کہ تمام پانی
اسکا نکالنا چاہا اور بجہت اسکے کہ جانب حجر اسود سے اوسمین چشمہ جاری تہا پانی اوسکا تمام
نہین ہوتا تہا پس اوسکو قباطی یعنی باریک کپڑے لگاکر بند کیا اور جب ان تدابیر سے سب
پانی اسکا نکال لیا تب اوسپر حکم تطہیر کیا کما مر نقلہ عن الزیلعی وغیرہ تو اب یہ جواب احتمال تنظیف کا
ہرگز بن نہین سکتا اسلئے کہ فقط تنظیف کیواسطے ایسے اہتمامات نکالنے پانی کے اور بند کرنا
چشمونکا نہین ہوتا اور بالفرض اگر دو ایک صحابی نے بلا وجہ ارتکاب ایسے فعل بلا فائدہ کا کیا تو اور

صحابہ موجودین ایسے فعل عبث پر انکار کیون نہین کرتے تھے اور یہ جو کہا کہ سنن کبری اور محلی سے
منقول ہوا کہ ابن عباس رض نے ایسی حوض سی وضو فرمایا کہ اسمین مردار پڑا ہوا تھا علی تقدیر تسلیم
صحۃ النقل اور توثق رواۃ اوسکی کے اسمین یہ ہے کہ یہ نقل مؤلف کو جب مفید ہوگی کہ اس
حوض کا صغیر ہونا مقدار عشر فے عشر سی ثابت کرے اور جب یہ بھی احتمال ہی کہ وہ حوض کبیر ہو
تو وقوع جیفہ سے فقط کیونکر نجس ہوگی پس وضو کرنا اوس سے دلیل اوپر عدم تنجس زمزم کے ساتھ
موت زنگی کے نزدیک حضرت ابن عباس رض کے نہوا پس ظاہر ہوا یہ کہ قول کرنا نزح زمزم کا
فقط واسطے تنظیف کے ایک تقول صرف ہی کہ قابل اصغا نہین بقول فحول چہ رسد فسقط الجواب الثالث
ایضاً ومن اللہ سبحانہ العصمۃ قال صاحب التنویر اور تیسری وجہ یہ ہے کہ حدیث قلتین کی مضطرب
ہی الخ قال مؤلف المعیار اس قول مین مولف نے بہت ابلہ فریبی کی ہی الخ اقول وباللہ سبحانہ
التوفیق حدیث قلتین کے روایت کی ہی اصحاب سنن اربعہ نے ابن عمر رض سی قال العلامۃ ابن الہمام
فتح القدیر روی اصحاب السنن الاربعۃ عن ابن عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو
سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ وما ینوبہ من السباع والدواب فقال اذا کان الماء
قلتین لم یحمل الخبث انتہی اسکو مولف تنویر نے کہا کہ مضطرب ہی من حیث المتن والمعنی
اضطراب معنوی یہ کہ معنی لم یحمل خبثاً کے یہ ہین کہ نجاست کو نہین اٹھاتا یعنی نجس ہوجاتا ہی
اور دوسری روایت عبد اللہ ابن عمر سے یہ ہی قال قال رسول اللہ صلی اللہ وسلم اذا
کان الماء قلتین لم ینجسہ شیء رواہ ابن ماجۃ وابو داؤد پس یہ حدیث صراحۃ مخالف
ہے معنی حدیث اول کے اگرچہ بیان اضطراب حدیث مذکور کا راقم الحروف کے نزدیک ساتھ
اسوجہ کے مقبول نہین ہی اور جواب معقول کہتا ہی لیکن یہ دفع مولف معیار کا کہ حمل کے یہ معنی
نہین ہین تحمل کے ہین غلط ہی اسلئے کہ حمل کے یہ معنی کتب لغۃ مین مصرح ہین کما سیجئی اور یہ جو کہا
ہے کہ پھر اس نے اٹھانیکے دو معنی ہین ایک یہ کہ اٹھانے سے نجاست کے انکار کرتا ہی اور ظاہر ہے
کہ ایسا نہ اٹھانا حدیث قلتین مین متصور بھی نہین انتہی ہمعنی ہے اسلئے کہ معنی ابا کرنے اور
انکار کرنیکے بنسبت اشیاء غیر مدرکہ کے یہ ہین کہ شے انکار کیگئی کو قبول نہین کرتا البتہ
انکار اور ابا اشیاء مدرکہ کا زبان سے ہوتا ہی وہ اس محل مین متصور نہین اور انکار بمعنی

عدم قبول اور دفع کے متصور بلکہ واقع ہی قال فی مجمع البحار لم یحمل ای لم ینجس او لم یحمله
لضعفه انتهی وقال فی موضع آخر اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا لم یطهره ولم یغلب الخبث علیه
من قولهم فلان یحمل غضبه ای لا یظهره ای لا ینجس بوقوع الخبث فیه وفی التوسط مقتضی تفسیر
ان معنی یحمل یطهر ومقتضی قولهم یحمل غضبه ان معناه لا یظهره وبینهما تنافٍ ظاهر وقیل
ای یدفعه نحو فلان یحمل الضیم اذا یاباه ویدفعه عن نفسه وقیل ای لم یحتمل ان تقع فیه
نجاسة لانه ینجس بوقوع الخبث فیه انتهی اور چونکہ یہ وجہ اضطراب جو مؤلف تنویر الحق نے
ذکر کی ہی ہمارے نزدیک مقبول اور معقول نہین لہذا اسکی رد جوابات مین ہم تفصیل نہین کرتے باقی
رہا اضطراب فی المتن بیان اوسکا یہ ہی کہ روایت ولید کی تو محمد بن جعفر بن الزبیر سے لم ینجسه
شیئ ہی اور روایت محمد ابن اسحاق کی یون ہی سئل عن الماء فی الفلاة وترده السباع والکلاب
فقال اذا کان الماء قلتین لا یحمل الخبث اور کہا اسمعیل بن عباس نے محمد بن اسحاق سے الکلاب
والدواب پس محمد بن اسحاق کبھی تو کہتے ہین ترده السباع والکلاب اور کبھی کہتے ہین الکلاب
والدواب اور یزید بن ہارون حماد بن سلمہ سے اور وہ عاصم سے اور وہ عبید اللہ بن عبد اللہ سے
اور وہ اپنے باپ سے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین
اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسه شیئ اور سنن اربع مین روایت احادیث کی ابن عمر سے
یون ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو سئل عن الماء فی الفلاة وما ینوبه من السباع
والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اور دار قطنی نے ساتھ اسناد
صحیح کے روح ابن القاسم سے انہون نے ابن المنکدر سے انہون نے ابن عمر سے
روایت کی اذا بلغ الماء اربعین قلة لم ینجس اب دیکھو کہ یہ اضطراب جو اس متن حدیث مین
واقع ہی کسی طرح سے مدفوع نہین قال العلامة ابن الہمام فی فتح القدیر ففیه اضطراب کثیر فی متنه
ففی روایة الولید عن محمد بن جعفر بن الزبیر لم ینجسه شیئ وروایة محمد بن اسحاق بسنده سئل عن
الماء یکون فی الفلاة وترده السباع والکلاب فذکر الاول قال البیهقی وہو غریب وقال
اسماعیل بن عباس عن محمد بن اسحاق الکلاب والدواب ورواه یزید بن ہارون عن حماد بن سلمة
فقال الحسن الصباح عنه عن حماد بن سلمة عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ بن عمر

بستانًا فيه مقرٌ ماءٍ فيه جلدُ بعيرٍ ميتٍ فتوضأ منه فقلتُ له أتتوضأ منه وفيه جلدُ بعيرٍ ميت فحدثني عن
ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين او ثلاثًا لم يحمل شيئًا ورواه ابو مسعود
الرازي عن يزيد فلم يقل او ثلثًا لم يحمل شيئًا وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه
عن القاسم بن عبد الله المعمري عن محمد ابن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا بلغ الماء اربعين قلةً فانه لا يحمل الخبث وضعفه الدارقطني بالقاسم وذكر ان
الثوري ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووه عن المنكدر عن ابن عبد الله بن عمر موقوفًا ثم روى
باسنادٍ صحيحٍ من جهة روح ابن القاسم عن ابن المنكدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعين قلة لم يحمل
واخرج رواية سفيان من جهة وكيع وابي نعيم عنه اذا بلغ الماء اربعين قلة لم يحمل شيئًا
واخرج رواية معمر من جهة عبد الرزاق عن غير واحدٍ عنه واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر ابن
السري عن ابي لهيعة قال اذا كان الماء قدر اربعين قلةً لم يحمل خبثًا قال الدارقطني كذا قال
وخالفه غير واحدٍ رووه عن ابي هريرة فقالوا اربعين غربًا ومنهم من قال اربعين دلوًا وهذا الاضطراب
يوجب الضعف وان وثقت الرجال مع ما فيه من الاضطراب في معناه ايضًا انتهى اور وہ جو
جواب امام نووی کا مولف معیار نے نقل کیا ہے کہ روایت شک والی جسمین قلتین او ثلاثا ہے
شاذہ ہے پس متروک ہوگی اور اسکا ہونا اور نہونا برابر ہے انتہی ساقط ہے اسلئے کہ امام طحاوی
نے اس روایت کو ثابت کیا ہے اور شذوذ اسکا دفع کیا ہے قال العلامة ابن نجیم فی البحر الرائق
لكن الطحاوي اثبته باسناده في شرح معاني الآثار انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ شاذ کہنا
امام نووی کا اس روایت کو بلا برہان ہے اسلئے کہ شاذ اصطلاح محدثین میں اس حدیث کو
کہتے ہیں کہ راوی اسکا مخالفت کرے روایت میں راوی ارجح کی از روی حفظ کے یا عدد کے
قال ابن حجر في شرح نخبة الفكر الشاذ لغة المنفرد واصطلاحًا ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه
حفظًا او عددًا پس روایت حماد ابن سلمہ میں کوئی راوی بنسبت روایت اخری کے مرجوح نہیں ہے
نہ حفظًا اور نہ عددًا پس شاذ کیونکر ہوگی ومن ادعى فعليه البيان ومتى لم يبين لا يسمع برہان
اور یہ جو مولف معیار کہتا ہے شاذ کیا بلکہ منکر ہے کیونکہ تمام روایتوں صحیحہ میں یعنی
ترمذی اور ابو داود کی میں اور نسائی اور ابن خزیمہ کے بلکہ خود ابن ماجہ کے دو روایتوں میں

بھی آیا ہی اذا بلغ الماء قلتین یعنے دو قلی اور سب ائمہ جرح و تعدیل نے اسکو صحیح کیا ہے
اور اصحاب ستہ مین روایت شک والی کو محض ابن ماجہ نے تخریج کیا ہی اور اسکی بعض راویون
مین کلام ہی از انجملہ حماد بن سلمہ کہ اونکی حافظہ مین آخر عمر مین فتور ہو گیا تھا جیسا کہ تقریب مین
ہی اور از انجملہ وکیع ابن محرز کہ اونکو اوہام بہت رہتے تھے جیسا کہ تقریب مین ہے اور
از انجملہ علے بن محمد کہ یہ بھی بھولکر ی تھی جیسا کہ کہا تقریب مین پس بظن غالب یہ شک
انہین تینونمین سے کسی سے صادر ہوا ہے تو یہ حدیث ضعیف مقابلہ مین احادیث
صحیحہ کے منکر ہوئی انتہی تو جواب اسکا یہ ہے کہ حدیث منکر جب ہوگی کہ مرجوح مقابلہ
مین احادیث راوی راجح کے بڑے اور پھر اوسکے راوی مین ضعف بھی ہو کما اعترف بہ المعترض و
استشہد بعبارۃ شرح نخبۃ الفکر اور تینون راوی جنکو مؤلف نے ضعیف قرار دیا ہرگز
ضعیف نہین ہین البتہ مرتبہ عالی جو صفات رواۃ کا ہی وہ انمین نہین ہی اسواسطے کہ یہ
جو حق حماد ابن سلمہ مین تقریب سے نقل کیا تغیر حفظہ بالاخرۃ یہ موجب ضعف کا نہین اسلئے کہ
خود تقریب مین بیان مراتب رواۃ مین کہا ہی الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلا والیہ الاشارۃ
بصدوق یخطئ الحفظ او صدوق یہم او یخطی او تغیر حفظہ بالاخرۃ انتہی پس موافق
اس بیان کے حماد ابن سلمہ مرتبہ خامسہ مین ٹھہرے اور مرتبہ سادسہ تک کی حدیث ضعیف
اور متروک نہین ہوتی چنانچہ تقریب مین مرتبہ سادسہ مین فرماتے ہین السادسۃ من لیس لہ من
الحدیث الا القلیل ولم یثبت فیہ ما یترک حدیثہ من اجلہ والیہ الاشارۃ بلفظ مقبول حیث یتابع
والا فلین الحدیث انتہی پس جب مرتبہ سادسہ کی حدیث بھی مطلقا قابل ترک نہوئی تو مرتبہ
خامسہ کے کیونکر ضعیف اور لائق ترک ہوگی اور اگرچہ وثوق اور کمال حماد بن سلمہ کا مثل
مرتبہ اولی کے جو مرتبہ علیا اسناد کا ہی نہین ہے لیکن انکو خود ابن حجر عسقلانی صاحب تقریب
نے مرتبہ ثانیہ اسناد مین کہا ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر ودونہا فی الرتبۃ کروایۃ بریدۃ
بن عبد اللہ ابن ابی بردۃ عن جدہ عن ابیہ ابی موسی وکحماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس
انتہی اور بھی ابن حجر ہدایۃ الساری مقدمہ فتح مین فرماتے ہین کہ بخاری نے انکے
حدیث کے ساتھ تعلیقا استشہاد پکڑا ہی اگرچہ احتجاجا انہین ذکر کیا اور مسلم صاحب صحیح اور

اصحاب سنن اربع نے انکی حدیث سے احتجاج کیا ہی پس اگر انکی حدیث مین ضعف ہوتا تو یہ
اکابر اوسکے ساتھہ احتجاج کیسے کرتے اور عبارت ہدایۃ الساری کے یہ ہی حمّادُ بن سلمۃ
احدُ الائمۃِ الاثبات الا انہ ساء حفظہٗ فی الآخر استشہد بہ البخاری تعلیقا ولم یخرج لہ احتجاجا
ولا مقرونا ولا متابعۃ الا فی موضعٍ واحدٍ قال فیہ قال لنا ابو الولید حدثنا حمّادُ بن سلمۃ
فذکرہ وہو فی کتاب الرفاق وہذہ الصیغۃ یستعملہا البخاریُّ فی الاحادیث الموقوفۃ وفی
المرفوعۃ ایضا اذا کان فی اسنادہ من لا یحتج بہ عندہ واحتج بہ مسلمٌ والاربعۃ لکن
قال الحاکم لم یحتج بہ مسلمٌ الا فی حدیثٍ ثابتٍ عن انسٍ واما باقی ما اخرج لہ فمتابعۃً زاد البیہقی
انّ ما عدا حدیث ثابتٍ لا یبلغ عند مسلمٍ اثنی عشر حدیثا واللہ سبحانہ اعلم انتہی وقال الامام
النووی فی التہذیب وقال عبید اللہ بن الحسن انما ہما الحمّادان فاذا اطلبتم العلم فاطلبوہ
من الحمّادین یعنی ابن زید وابن سلمۃ انتہی آن تصریحات اکابر سے بہت واضح ہے کہ تغیر حفظ
جو آخر مین حماد بن سلمہ کو لاحق ہوا تہا موجب ضعف اونکا نہین ہی غایۃ الامر یہ ہے کہ
مرتبہ علیاء اسناد مین داخل نہین ولا حرج فیہ لانہ لا یوجب ضعف الحدیث اسیطرح حال ہے
علی بن محمد اور وکیع بن محرز کا کہ یہ دونو صاحب موافق بیان ابن حجر کے جو تقریب سے نقل ہوا
مرتبہ خامسہ رواۃ مین مندرج ہین اور وہ مرتبہ متروک ہونیکا اور ضعف کا نہین ہی کما مر اور معہذا
اگر ہم ضعف انکا تسلیم کرلین تو کہین گے کہ دوسری روایت ابن ماجہ کی جسمین یہ دونو صاحب
نہین معاضد ہی روایت انکی کے اور وہ یہ ہے قال ابو الحسن بن سلمۃ حدثنا ابو حاتم حدثنا
ابو الولید وابو سلمۃ وابنُ عائشۃ القرشی قالوا حدثنا حمّادُ ابن سلمۃ فذکرہ نحوہ انتہی
اور یہی روایت یزید بن ہارون کی مؤید ہی اسکی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق قال الحسنُ
ابن الصبّاح عنہ ای عن یزید بن ہارون عن حمّادٍ عن عاصمٍ ہو ابنُ المنذر قال دخلت مع عبید اللہ
ابن عبد اللہ بن عمر بستانا فیہ مقرُّ الماءِ فیہ جلدُ بعیرٍ میت فتوضّأ منہ قلتُ اتتوضّأ منہ وفیہ
جلدُ بعیرٍ میتٍ فحدثنی عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماءُ قلتین او ثلاثا لم یحمل
شیئا انتہی پس جب روایت ابو الولید اور ابو سلمہ اور ابن عائشہ اور ابن المنذر کے مؤید
ہوئی حدیث اونکی کے تو پہر ضعف کہان باقی رہا اور بہی علامہ وجیہ الدین علوی شرح شرح نخبۃ الفکر مین

فرماتے ہین کہ ضبط مین قلت ہونیسے حدیث ضعیف نہین ہوجاتی جب تک راوی سے
خطاء فاحش نہو بلکہ حدیث اوسکی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور وہ مثل حدیث صحیح کے محتج بہ ہوتی ہی
البتہ قوت اُسکی مثل قوت صحیح لذاتہ کے نہین ہی لیکن جب حدیث حسن لذاتہ ساتھہ طرق
اخرے کے مروی ہوئی تو اوسپر حکم صحت کا کیا جاتا ہی ونصہ فان خف الضبط ای اذا کان
راوی الحدیث متاخرا تاخرا یسیرا غیر فاحش عن درجۃ الحافظ الضابط ولم یبلغ الی
مرتبۃ الراوی الضعیف الفاحش الخطاء والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمۃ فی حد الصحیح من
اتصال السند والعدالۃ وعدم الشذوذ وعدم العلۃ القادحۃ فہو الحسن لذاتہ وہذا القسم مشارک
للصحیح ولہذا اورجتہ طائفۃ من المحدثین فی نوع الصحیح وانکان دونہ فی القوۃ وانما یحکم لہ بالصحۃ
عند تعدد الطرق او طریق واحد مساو لہ او ارجح لان للصورۃ المجموعۃ قوۃ تجبر القدر الذی
قصر بہ ضبط راوی الحسن عن راوی الصحیح انتہی مختصرا پس موافق اس کلام علوی اور ابن حجر کے
روایت مذکورہ ابن ماجہ حسن لذاتہ ٹھہری اور طرق آخر سے بھی مروی ہوئی تھا مرتقی
حدیث صحیح ہوگئی چہ جائیکہ منکر اور شاذ پس ساقط ہوا قول مولف معیار کا اور ثابت ہوا
اضطراب فی المتن حدیث قلتین کا بجہت ثبوت اور صحت روایت قلتین او ثلاثا کے اور
باقی وجوہ اضطراب سوا ابہام معنی اور عدم تعیین مراد کے جسکو بعض اہل علم نے اضطراب فی
المعنے تعبیر کیا ہی ہمارے نزدیک قابل قبول اور محقق نہین لہذا ہم اوسکی طرف متوجہ نہین ہوتے
اور ضعف استدلال جو بسبب اشتراک لفظ قلہ کے اور عدم تعیین مراد کے پیدا ہوا ہے
اوسکو لکھتے ہین **قال صاحب التنویر** اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ لفظ قلہ کا مشترک ہی الخ **قال**
مؤلف المعیار لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے بے شک مشترک ہی درمیان معانی
ذکر کئے گئے مؤلف کے الخ **اقول** بڑی وجہ واسطے غیر محتج بہ ہونے حدیث قلتین کے یہ ہی کہ لفظ
قلہ کا مشترک ہی درمیان معانی کثیرہ کے مثل اعلے راس کے اور سنام کے اور جبل کے
اور ہر شے کے اور جماعت انسان کے اور بڑی مٹکی کے اور بڑی ہنڈیا کے یا مطلق ٹہلیا کے
یا خاص ٹہلیا جو مٹی کی ہوتی ہے اور کوزہ صغیرہ کے قال فی القاموس والقلۃ بالضم اعلے
الرأس وسنامہ والجبل او کل شے والجماعۃ منا والجب العظیم والجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من

الفخار والکوز الصغیر ضدًا انتہی اور تحدید پانیکی ہوسکتی ہے بلندی راس انسان کے اور
بلندی کوہان شتر کی اور چوٹی پہاڑ کی اور جب عظیم کے اور جرہ کی عظیمہ ہو یا مطلقًا اور کوزہ
صغیرہ کے پس وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبوقت ہو پانی بقدر دو قلون
کے تو نجس نہین ہوتا اوسمین محتمل ہے کہ مراد دو قلون سے دو اعلے راس انسان کی ہون اعنی بقدر
دو قد انسان کے اور محتمل ہے کہ بقدر بلندی دو کوہان شتر وغیرہ کے اور بقدر دو چوٹی پہاڑ
کے ہو اعنی عمق پانی کا اسقدر ہو اور یا پانی بقدر دو بڑے مٹکون کے یا دو ٹہلیونکے
بڑے ہون یا مطلقًا یا بقدر دو کوزون صغیرہ کے ہو اور کوئی قرینہ خارجیہ یا نفس حدیث
مین اور پر تعیین احد احتمالات کے موجود نہین پس بغیر تعیین مراد کے نزدیک حجت پکڑنیوالون
کے احتجاج ساتھ حدیث مذکور کے کسطرح کیا جائے پس ساقط ہوا یہ قول مؤلف معیار کا کہ
کہا ہی اس حدیث مین بقرینہ پانی کے سوا متعلقات و ظروف پانی کے کچھ مراد نہین ہوسکتا انتہی
اسواسطے کہ قامت انسان اور کوہان شتر اور راس جبل وغیرہ سے بھی تقدیر پانی کی ہوسکتی ہی
اور تخصیص بڑی مٹکی کی بلا برہان و قرینہ ہے اور اگر ہم تسلیم کرلین کہ سوا ظروف آب
کے اور چیز مراد نہین تو جب بھی ابہام نہین اٹھتا اسلئے کہ جب عظیم اور ٹہلیا اور کوزہ صغیرہ
سب ظروف آب ہین پھر یہ معلوم نہین کہ کونسا انمین سے مراد ہی اور یہ جو کہا ہے پس
اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے اول یہ کہ حدیث نقل کی ہی امام شافعی نے اپنی مسند
مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ جبکہ ہو پانی بقدر دو قلون کے ساتھ قلال ہجر کے
تو وہ نجس نہین ہوتا اور بیان اسمضمون کا ساتھ عبارت بحر الرائق کے کیا تو جواب اسکا یہ ہے
کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہی اسکی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہین ہے
اور جب اسناد یاد نہوئی تو محتمل ہے کہ راوی اُس حدیث کے غیر مقبول ہون یا مقبول
پس مستور و مجہول ہوئی اور حدیث مستور الحال اور مجہول کی بغیر اعتضاد کے مقبول نہین
قال صاحب البحر الرائق قال المحقق فی فتح القدیر فالمعوّل علیہ الاضطراب فی معنی القلۃ فانہ
مشترک یقال علی الجرۃ والقربۃ ورأس الجبل وما فسّر بہ الشافعی منقطع للجہالۃ فانہ قال
فی مسندہ اخبرنی مسلم ابن خالد عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال

إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثاً وقال في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رأيت قلال هجر فالقلة
تسع قربتين وشيئاً قال الشافعي فالاحتياط أن يجعل قربتين ونصفاً فثبت بهذا أن حديث القلتين
ضعيف انتهى وقال في النهاية قلنا هذا ضعيف فقد قال الشافعي في كتابه بلغني باسناد لا يحضرني
من ذكره ومثل هذا دون المرسل انتهى اور اگر یہ کہو کہ ابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے حدیث مذکور
کی تصحیح کی ہے پس ضعیف کیونکر ہوگی تو جواب اسکا ہم پہلے دیچکے ہیں کہ تصحیح ان محدثین کی راجع ہے
طرف بعض طرق اسناد کے اور حکم ضعف کا کیا گیا ہے بجہت اضطراب فی المتن والمعنی کے قال العلامة
ابن نجیم فی البحر فإن قلت قد صححه ابن ماجة وابن خزيمة والحاكم وجماعة من المحدثين قلت من صححه اعتمد
بعض طرقه ولم ينظر إلى ألفاظه ومفهومها إذ ليس هذا وظيفة المحدث والنظر في ذلك للفقيه إذ غرضه
بعد صحة الثبوت الفتوى والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم المغرب أبو العباس ابن تيمية في تضعيفه
وقال يشبه أن يكون الوليد ابن كثير قد غلط في رفع الحديث وعزوه إلى ابن عمر فإنه دائماً يفتي
الناس ويحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه معروف عند أهل المدينة وغيرهم لا سيما
عند سالم ابنه ونافع مولاه وهذا لم يروه عنه لا سالم ولا نافع ولا عمل به أحد علماء المدينة وذكر عن
التابعين ما يخالف هذا الحديث ثم قال وكيف يكون هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم
البلوى ولا ينقلها أحد من صحابه ولا التابعين لهم بإحسان إلا رواية مختلفة مضطربة عن ابن عمر لم
يعمل بها أحد من أهل المدينة ولا أهل البصرة ولا أهل الشام ولا أهل الكوفة انتهى اور یہ جو مؤلف معیار عربی
بولا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ روایت شافعی کے منقطع ہے بجہت جہالت کے اور سبب اسکا یہ ہے
کہ شافعی نے کہا ہے اس روایت میں باسناد لا یحضرنی بلا تسمیہ راویوں کے پس معلوم ہوا کہ راوی
اوسکے عدول ہیں یا نہیں پس یہ مدفوع ہے اسطرح کہ شافعی نے اگرچہ تسمیہ رواۃ کا چھوڑ دیا لیکن وہ
راوی عدول ہیں نزدیک اونکے اور شافعی معدل ہیں اونکے ساتھ دلیل عمل کرنیکے اوپر روایت
اونکی کے اور شامی میں تحریر سے نقل کیا ہے کہ عمل کرنا مجتہد کا کسی حدیث پر تصحیح ہے واسطے اس حدیث کے
انتہی اسمیں اولا یہ ہے کہ چھوڑ دینا محدث کا اسناد حدیث کو دو طرح پر ہے ایک یہ کہ اسناد محفوظ ہے
لیکن نظر میں اوسکی رواۃ حدیث کی سب ثقات اور عدول ہیں پس راوی نے عدالت اور وثوق
رواۃ پر اعتماد کرکے ذکر اونکا نکیا اس نظر سے کہ جو رواۃ محتمل تزکیہ وتعدیل اور جرح وتضعیف ہوں تو

وقال ابن جريج رأيت قلال
هجر كان قلة منها قربتين
أو قربتين وشيئاً وقال
الشافعي كان ذلك احتياطاً
منها فاخذ النصف احتياطاً
وكان القلة خمس قرب انتهى
مختصراً أقول وما قيل رواية
الشافعي منقطع لجهالة وجه
قال الشافعي باسناد
لا يحضرني بلا تسمية الرواة
كاشف على ان رواته عدول
الا يخفى ان الشافعي
وان ترك تسمية الرواة
لكنه معدل عندهم وقد
معدل لهم بدليل العمل على ايجابه
وقد صح في رواة المختار نقلا
عن الكبير وغيره ان عمل
الجمهور على رواية تصحيحها
واما قال ان الشافعي من ائمة
التعديل والجرح فكيف
اجترأ على رفع جهالة رواة
رواية فان قلتم ان تعديل
الشافعي يغني عن تسمية رواته
فيكون هذه الحاجة الى بيان
واثبات جرح رواتها
والا فما يمنع تعديل
معدل واحد معدل

ذکر کر دینا انکا مناسب ہی تاکہ اہل تنقید اونکے احوال مین تنقیح کرلین اور امتیاز عدالت وغیرہ حاصل ہو
اور جسوقت رواۃ حدیث کی علم راوی مین قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہین پس حاجت بیان نہین اور چھوڑ دینا
امام شافعی کا ذکر اسناد حدیث مذکور کو اس قسم سے نہین ہی اسواسطے کہ خود انہون نے مصرح
فرمایا ہی کہ اسناد اوسکی مجکو یاد نہین ہے پس جب اسناد یاد نہوگی تو حفظ اور عدالت اور وثوق
رواۃ کیونکر معلوم ہوگا اور دوسرا طور ترک اسناد کا یہ ہی کہ جو امام شافعی سے اس روایت مین واقع ہوا
یعنے بجہت نہ یاد ہونے اسناد کے ذکر اسناد نکر سکے اب اس محل مین یہ احتمال ممکن نہین کہ شافعی کے
نزدیک رواۃ حدیث مذکور کے عدول تہی بجہت اسکی ترک اسناد کر دیا اور یہ ترک مضر نہین اسواسطے
ممکن نہین کہ یہانپر امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی نہ تہی تعدیل اور توثیق رواۃ تو بعد ذکر اور حفظ
اسناد کے ہوسکتی ہی جب محفوظ نہوئی تو تعدیل کسکی کیجائیگی اور امام شافعی کا ائمہ جرح وتعدیل مین سے
ہونا کیا نفع دیگا اور قول تحریر کا یہانپر کیونکر تطبیق پائیگا اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہ حدیث
قسم اول سے جو اصطلاح اہل حدیث مین مرسل کہلاتی ہی ہی کہا جاتا ہی کہ قبول کرنا اس حدیث کا خود
مذہب امام شافعی کے منافی ہی اسلئے کہ مذہب اونکا مخالف جماہیر علماء مجتہدین کے یہ ہی کہ حدیث مرسل کو جبتک
کہ دوسری حدیث اسکی معاضد اور موئد نہو قبول نہین فرماتے اور اس محل مین کوئی حدیث آخر
موئد اسکی موجود نہین پس کسطرح قبول کیجائیگی قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد
بمجیئہ من وجہ آخر ولو بان الطریق الاولی مسنداً کان او مرسلاً لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ
فی نفس الامر انتہی وقال فی التفسیر النیشاپوری واما تقدیر الشافعی بالقلتین بناء علی قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً وضعف لان راویہ مجہول فان الشافعی لما روی ہذا الخبر
قال اخبرنی رجل فیکون الحدیث مرسلاً والمرسل عندہ لیس بحجۃ سلمناہ لکن القلۃ مجہولۃ فانہا تصلح
للکوز والجرۃ ولکل ما یقل بالید وہی ایضاً اسم لہامۃ الرجل ولقلۃ الجبل سلمنا لکن فی متن الحدیث اضطراب
انتہی بقدر الحاجۃ اور ثالثاً یہ ہمنے بھی تسلیم کیا کہ قبول کرنا اس حدیث کا موافق ہی مذہب شافعی کی لیکن کہین گے
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین محفوظ نہین ہی اور روایت اسکی نہین ثابت مگر مغیرۃ ابن سقلاب سے اور
وہ منکر الحدیث تہی قال العلامۃ ابن الہمام قال ابن عدی قولہ فی متنہ من قلال ہجر غیر محفوظ لا یذکر الا فی ہذا
الحدیث من روایۃ مغیرۃ بن سقلاب یکنی ابا بشر منکر الحدیث انتہی پس ساقط ہوا یہ کہنا مولف کا کہ مراد

حدیث مین قلہ سے مٹکا ہجر کا ہے جیسا کہ بعض روایات مین مصرح آیا ہی رابعًا یہ کہ ہمنے یہ بہی تسلیم کرلیا
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین ہی لیکن قلال ہجر شامل ہے کوزہ اور ٹھلیا اور مٹکی کو جو ہجر
مین بنتی تھی پس یہ کیونکر متعین ہوا کہ کوزہ اور ٹہلیا مراد نہین اور مٹکا ہی مراد ہے اور یہ کہنا کہ قلال
ہجر معروف تہی اُس زمانہ مین دعوی صرف ہی بلا سند و برہان اسکا جواب یہ ہے کہ قلال ہجر بمعنی کوزہ اور
ٹہلیا کے اور تقدیر ماء ساتہہ قامت انسان اور راس جبل کے سبب اُس زمانہ مین معروف تہے پس تعیین احد الاحتمالات کے
ساتہہ شہرت کے قابل التفات نہین اور وہ جو وجہ جواب ثانی مین کہا ہی کہ قلہ مشترک ٹہیرا درمیان
چہوٹی ٹہلیا اور بڑی مٹکے کے پس اگر اسجگہہ بڑا مٹکا مراد تہا تو حاجت بولنی دو قلونکی کیا تہی ایک
قلہ کبیر کہدینے مین دونو آسکتے تھے انتہی اولاً مدفوع ہی ساتہہ تحقیق سابق کے اسلئے کہ ثابت ہوچکا ہی یہ امر
کہ اس محل مین قلہ کو بمعنی قامت انسان اور راس جبل اور کوہان شتر اور کوزہ صغیرہ کے بہی لے سکتے ہین اور
تقدیر آب باعتبار عمق کے ساتہہ اشیاء مذکورہ ممکن بلکہ واقع ہی چنانچہ دیکہو آب دریا وغیرہ کو عمق مین
ساتہہ قامت انسان کے اندازہ کرتے ہین اور کہتے ہین کہ دو قد آدم پانی تہا یا تین قد آدم اور اسیطرح
کہتے ہین کہ ہاتھی ڈباؤ پانی ہی یا ایک نیزہ پانی ہی اور حدیث قلتین مین سائل نے جنگل کے پانی سے
سوال کیا تہا اور وہ برکون مین اور گڑہون مین ہوا کرتا ہی پس تقدیر اوسکی ساتہہ قامت انسان ہی کے
مناسب ہے قال فی العنایۃ ثم نقول اراد بالقلۃ قامۃ الرجل لانہ ذکر القلۃ لتقدیر الماء فی الحیاض والماء
فی الحیاض انما یقدر بالقامۃ لا بالجرار انتہی تو قلہ کو درمیان چہوٹی ٹہلیا اور بڑی مٹکی کے فقط مشترک
مانکر جواب کا مرتب کرنا اور باقی احتمالات کو بلا وجہ اوڑا دینا ساقط ہے اور ثانیا ہمنے تسلیم کرلیا
کہ اشتراک درمیان انہی دو کے ہی لیکن یہہ کیونکر مانا جاوی کہ ایک بڑا مٹکا ہجر کا بقدر دو ہی ٹہلیون
ہجر کے ہوتا ہی ممکن ہی کہ بقدر ڈیڑہ ٹہلیا کے یا تین کے یا چار کے مثلا ہو پس ایک مٹکا کہدینے مین
علی التعیین مقدار پانی دو ٹہلیونکا بیان مین آجانا صحیح نہوا اور بعض وجوہ مشترک کیساتہہ اس طریق کے
متعین نہوئی اور قول بعض حنفیہ کا اور تقویۃ ابن دقیق العید شافعی کا قول بعض حنفیہ کو سالم رہا قدح سے اور ساقط
ہوا قول عبد القاسم بن سلام کا جو کہتے تھے کہ اگر قلہ صغیرہ مراد ہوگا تو حاجت ذکر عدد کی نہوگی اسلئے
کہ دو صغیرہ بقدر ایک کبیرہ کی ہوتی ہین اسواسطے ساقط ہوا کہ دو صغیرونکو علی التعیین بقدر دو کبیرونکے
قرار دینا فرض صرف اور تخییل بحت ہی اسپر کوئی برہان نہین اور ثالثا یہ کہ اب یہہ بہی تسلیم کیا کہ ایک بڑا

مٹکا دو ٹہلیون کے برابر ہی اور مودی ایک مٹکی اور دو ٹہلیون کا واحد ہی لیکن شارع پر اثنای بیان مین
یہ کب لازم ہی کہ جب مودی تثنیہ کا اور واحد کا ایک ہو تو وہان پر شے واحد کو اختیار کری اور تثنیہ کو
گونہ ذکر کرے جائز ہے کہ باعتبار شہرت قلہ کے بمعنی ٹہلیا کے نزدیک اعراب بادیہ کے یا اور کسی
مصلحت سے ذکر اختیار فرمایا ہو اور وہ جو وجہ ثالث جواب مین لکھا ہی کہ بڑا مٹکا مراد لینے مین سب احتمالات
ٹہلیا اور پیالے اور مشک کے آجاتے ہین بخلاف ٹہلیا وغیرہ کے کہ اوسمین مٹکا نہین آتا تو اسلئے بڑا
مٹکا مراد لینا متعین ہوا انتہی خلاصۂ کلامہ جواب اسکا یہ ہی کہ اگر لفظ مشترک ہو درمیان ایک شے
محیط کی اور اشیاء محاطہ کے تو ظاہر ہی کہ معنی شی محیط مراد لینے مین وہ اشیاء محاطہ بھی ضرور آجائین کی پس
چاہیئے کہ ایسا اشتراک صحیح ہی نہو اسلئے کہ احتمال لینے معانی محاطہ کا یہان نہو سکیگا اور کسینے اہل لسان عرب
مین سے قرینہ تعیین بعض معانی مشترکہ کا احاطہ بعض کو واسطے بعض کے نہین گردانا اور جب شارع کو بیان تقدیر
اوس پانی کا منظور ہی جو وقوع نجاست سے بچا ہوا اور وہ مقدار محتمل ہے کہ بقدر دو ٹہلیون کے ہو پس احاطہ
کر لینے مٹکی سے احتمال مقدار دو ٹہلیون کا ساقط نہین ہو سکتا اور اسپر بلا شبہہ یہ اعتراض وارد ہی
کہ اگر قلہ کو بمعنی راس جبل کے لیوین تو سب احتمالات معانی قلہ کے اسمین مندرج ہو جائینگے پس
اگر احاطہ کر لینے بعض معانی مشترک سے تعین اوس شی محیط کا لفظ مشترک فیہ مین لیا جاوی تو چاہیئے
کہ اسجگہہ قلہ بمعنی راس جبل کے ہی لیوین اور یہ دفع مؤلف کا کہ اس حدیث مین معنی راس جبل کے نہین
ہو سکتے واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے حالانکہ اوسمین پانی بقدر چوٹی پہاڑ کے تہا اور باوجود
اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اوسکو نجاست پڑنے سے نجس نہین قرار دیا انتہی کافی نہین اسلئے
کہ اولاً تو بیر بضاعہ کو غیر جاری ہم تسلیم ہی نہین کرتے بلکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہین کہ پانی اسکا جاری
پس ماء راکد کو اوپر جاری کے کیونکر قیاس کر سکین اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم عدم جریان بیر بضاعہ
کہا جائیگا کہ حدیث صحیح لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ اور حدیث اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم
الخ منافات ظاہرہ رکھتی ہی ساتھہ حدیث بیر بضاعہ کے اور احتمال تنسیخ بیر بضاعہ کا ساتھہ
حدیثین مذکورین کے راجح ہی کما مر پہر اوسکی جہت سے عدم صحت اخذ قلہ کا بمعنی راس جبل کے کسطرح
ہو سکیگا اور یہ جو کہا کہ سوال بھی فلاۃ اور صحرا کے پانی سے تہا نہ چوٹی پہاڑ سے اور اسپر مصرع
لکھا ع برین عقل و دانش بباید گریست ؛ انتہی ذرا منصفین کو التفات چاہیئے کہ مؤلف

نے اس محل پر یہ مصرع لکھکر کسقدر اپنا علم وفہم وتدین وتہذیب ظاہر کیا ہی کیا قلہ کو بمعنی راس
جبل کے لینے سے سوال راس جبل سی ہوجائیگا عجب فہم ہی پھر اس پر دعوی نافہمی غیر عجیب تر ہی
حدیث مذکور مین تو یہ ہی کہ سائل نے نجاست یا طہارت اس پانی کے سی جو صحرا مین ہوتا ہے
اور اوسمین درندہ وغیرہ پانی پیتے ہین سوال کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب مین
فرمایا کہ اگر پانی بقدر دو قلون کے ہو تو نجس نہوگا اب ماؤل کہتا ہے کہ یہان پر دو قلو نسے
مراد یہ ہے کہ اگر پانی بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو تو نجس نہوگا اب یہان پر مولف مجتہد کو یہ احتمال
کیونکر پیدا ہوا کہ قائل اس توجیہ کا یہ سمجھا ہے کہ سوال راس جبل سی تھا اور اگر ایسی
ہی بے انصافی ٹھیری تو وہ قائل بھی کہیگا کہ تم نے جو قلہ کو بمعنی مٹکی کے لیا تو اسپر
بھی یہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تھا اور ہجر کے مٹکون سی تھا تمنی ہجر کے
مٹکے کیون مراد لئی ثالثا یہ کہ ہمنے تسلیم کرلیا کہ حدیث مذکور مین قلہ کو بمعنی راس جبل کی جہت
حدیث بیر بضاعہ کے نہین لے سکتی لیکن احتمال قامت انسان اور کوہان شتر اور اعلی ہر
تو منافی بیر بضاعہ کے نہین ہی اور باقی احتمالات قلہ کو ہر ایک معنی انمین سی محیط ہی پس انمین سی کوئی سی
معنی مراد لیلیئے جاوین اور تعیین قلہ کی بمعنی مٹکی کے نکیجاوی پس ثابت ہوئی یہ بات کہ حدیث
قلتین کے ہرگز قابل احتجاج نہین ہی اور باطل ہوئی دعاوی صرفہ مولف معیار کے اور واضح ہوگیا
حق فللہ سبحانہ الحمد علی ذلک **قال صاحب التنویر** اولا ایک وجہ اور حدیث قلتین پر عمل نکرنیکی
یہ ہے الخ **قال مولف المعیار** اولا تو حدیث الماء طہور مین لفظ ماء کا عام ہی نہین الخ
اقول یہ جو بعض علماء حنفیہ نے فرمایا کہ حدیث الماء طہور الخ مین لام عہد خارجی ہے
بقرینہ ذکر کے بیچ سوال کے اور لام عہد مرجح ہے بنسبت لام جنس واستغراق کے پس ماء
مذکور حدیث مین عام نہوگا راقم الحروف کہتا ہی اتنی بات مسلم ہے کہ حدیث مذکور مین عموم
ماء کا مراد نہین ہی لیکن نہ اسجہت سے کہ لام داخلہ اسپر واسطے عہد خارجی کے ہی بلکہ اسجہت سے کہ
اس حدیث اور حدیث مستیقظ مین اور حدیث لا یبولن الخ مین تعارض واقع ہوا تو بجہت
رفع تعارض کے لفظ ماء کو جو عام تھا محمول کرلیا اوپر خاص کے اور جسوقت صیغہ
ماء کا بسبب دخول لام استغراق کے عام ہوا اگرچہ مجتہد نے بنا بر اجتہاد اپنی کے واسطے رفع تعارض کے

تخصیص اسکی کرلی پس بلحاظ عموم لفظ منصوص کے حدیث قلتین کے معارض ہوا اور حدیث
قلتین کے بجہت ضعف کی جسکا بیان مفصلاً گزر چکا مخصص اوسکی نہین ہوسکتی پس بالضرور
بحکم تعارض کے کہ راجح کو ترجیح دیجاتی ہے اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہی عمل حدیث قلتین پر
ترک کیا جائیگا یہی معنی ہین کلام مؤلف تنویر الحق کے قال فی العنایۃ فانقلت العبرۃ عندنا
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فکیف اختص عموم قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شیٔ بسببہ الذی
کان ورود الحدیث فی حقہ ہو بئر بضاعۃ قلت انما لا یخص عموم اللفظ بسببہ اذا لم یرد ما یخصصہ
مثلہ فی القوۃ وقد ورد ہاہنا ما یخصصہ وہو یساویہ فی القوۃ وہو حدیث المستیقظ وقولہ علیہ السلام
لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ وانما خصصناہ بہذین الحدیثین دفعا للتناقض وذلک
لان الحدیثین اذا تعارضا وجہل تاریخہما یجعلان کانہما وردا معا ثم بعد ذلک ان امکن العمل
بہما یحمل کل واحد منہما علی موضع یمکن وان لم یمکن الحمل یطلب الترجیح وان لم یمکن الترجیح
یتساقطان وہہنا امکن العمل بہما بشہادۃ نقلۃ الاحادیث علی ما قلنا فعملنا کذلک لہذا
فکان ہذا من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصیص بالسبب انتہی وہکذا فی البحر ناقلا
عن السراج الہندی وصاحب المعراج اور یہ مؤلف معیار نے توضیح وتلویح سے نقل کیا ہی کہ اصل
لام تعریف مین عہد ہی اسکی معنی یہہ ہین کہ باعتبار حصول فائدہ جدیدہ کی لام عہد راجح ہی چنانچہ
دلیل مذکور اوسکی اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور باعتبار شمول افراد کے جس محل مین شمول
مقصود ہو راجح لام استغراق ہی اور دوسری وجہ ترجیح استغراق کی یہہ ہے کہ لام عہد مین مذکور
معلوم ہونا مدخول لام کا ضروری ہی بخلاف استغراق کے پس دلالت لام عہد کی محتاج ہوئی
طرف قرینہ کے اور لام استغراق دال ہوا بلا قرینہ تیسری یہہ کہ استعمالات شارع مین استغراق ہی اصل ہے
اسلئے کہ مقصود شارع کا تعمیم احکام ہی واسطے مکلفین کے اور عہد خارجی اسکی منافی ہی قال
فی مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر
سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی
وقال بحر العلوم فی شرحہ ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ بل الحنبلیۃ
ایضا علی ما ہو الظاہر ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مفارقۃ اللام کما ان بدونہا

للفرد المبهم انتہی پس جسوقت استعمالات شارع مین لام واقع ہوا اور اوسمین عموم مقصود ہی اور
سب ائمہ اربعہ کے نزدیک مختار ہے حقیقت ہونا استغراق کا تو یہی راجح ہی اور معنی راجحیت
عہد خارجی کے یہ ہین کہ سوا استعمال شارع کے عہد راجح ہے بشرطیکہ معہود پہلے مذکور ہو
یا معلوم مخاطب ہو کو اور استعمال شارع مین راجح اور حقیقت لام استغراق ہی پس نہ لازم ہوئی منافات
ہماری کلام مین اور کلام صاحب تلویح مین اور دفع ہوا اعتراض مؤلف کا اور وہ جو کلام مؤلف
تنویر الحق سے اعتراف ہونے لام کا واسطے عہد خارجی کے نقل کرکے الزاماً کلام کیا ہی ہمکو مضر
نہین اسلئے کہ مؤلف تنویر الحق نے حدیث مذکور مین اتباعاً للبعض مظاہر الحق مین یہہ بات کہی تھی تحقیقاً
اور اسجگہہ کلام تحقیقاً کیا ہی فارتفع التناقض اور وہ جو تائید عہدیت لام مین کلام مولوی
احمد علی صاحب سہارنپوری کا نقل کیا ہی وہ ہمپر قابل احتجاج نہین اسواسطے کہ منزلت علمی اونکی
وہ نہین کہ اونکا کلام ہمپر حجت ہو خصوصاً جسوقت ہمارا کلام موافق ہو صاحب عنایہ اور بحر الرائق
اور معراج وغیرہ کے باقی رہا کلام کلام ابراہیم حلبی مین تو اسکا جواب تحقیق سابق سے واضح ہوگیا
کہ راجحیت عہد علے الاطلاق صحیح نہین ہی باعتبار لغت کے سوا استعمال شارع کے عہد مرجح
ہے اور استعمال شارع مین چونکہ عموم احکام مقصود ہی لہذا اکثر اور مرجح اور حقیقت لام استغراق ہی
ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین اور تخصیص حکم کا ساتھہ بعض کے موجود نہو اسیواسطے اہل اصول
نے یہہ قاعدہ معین کیا ہی العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب پس احکام شرع مین فقط سوال
سائل قرینہ واسطے تخصیص حکم کے ساتھہ مورد حکم کے نہین ہوتا البتہ ممکن ہی کہ سوال سائل
مین جو مسئول عنہ مذکور ہی اوسکی تعیین لام عہد سی کرین پس یہہ قرینہ نہوا مگر صحۃ اخذ لام کا واسطے
عہد کے نہ لزوم کا اور عموم احکام کا من حیث الشرع اصل ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین کا
موجود نہو پس اسجگہہ مدعی تخصیص کو کوئی قرینہ تخصیص بیان کرنا چاہیئے نہ مدعی عموم کو کہ وہ
موافق اصل کے کلام کرتا ہی اور اگر بقرینہ سوال اسیطرح جواب مین تعیین ہوا کری تو ہم کہتے ہین
کہ حدیث قلتین مین سائل نے سوال کیا تھا اوس پانی سی جو صحرا مین ہوتا ہے اور اوسمین درندہ
اور بہائم پانی پیتے تھی پس جواب مین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
پانی بقدر قلتین کے ہو تو نجس ہوتا تو یہانپر چاہیئے کہ لام تعریف ماء کی اوپر واسطے عہد

کے ہو اور مراد اوس سے وہی پانی ہو جس سے سوال کیا گیا تہا پس حضرات شافعیہ گہرونکے
اور مساجد کے پانی کو ساتھ حکم اس حدیث کے کیونکر پاک کہتے ہین اور عبارۃ النص حدیث
مذکور مین کسطرح داخل کرتے ہین فما ہو جوابنا **قال صاحب التنویر** جبکہ نہوئی کوئی
تقدیر پانیکی الخ **قال مؤلف المعیار** اصل شبہہ ہمارا حنفیون پر یہ تہا الخ **اقول** و باللہ سبحانہ التوفیق
معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کو یہہ دعوی تہا کہ مذہب حنفیون کا تطہیر حوض عشر
فی عشر مین راجع طرف کسی اصل شرعی کے نہین ہی بخلاف مذہب شافعیہ کے قلتین مین کہ
وہ ثابت ہی ساتھ حدیث صحیح کے پس مسئلہ حوض مین بہی لوگونکو مثل اور مسائل کے تقلید
ائمہ حنفیہ نچاہیئے اسکے جواب مین مولف تنویر نے یہہ بات ثابت کی کہ مذہب شافعیہ کا طہارت
قلتین مین راجع طرف اصل صحیح معتمد علیہ کے نہین ہی اسواسطے کہ حدیث مذکور بوجوہ
مذکورہ قابل احتجاج نہین اور قول طہارت حوض عشر فی عشر معتمد ہی اوپر اصل صحیح شرعی کے کہ وہ قول
ہی مجتہد کا جو راجع ہی اس محل مین طرف سنت کے اور مبین ہی اوسکا کلما سبحی تفصیلہ پس یہہ
کہنا مؤلف معیار کا کہ اس محل مین قلتین پر اعتراض کرنا صاحب تنویر کا بے محل ہی ہماری
اصل شبہہ کا جواب نہین ہی بیمحل ہی اسواسطے کہ بیان ضعف حدیث قلتین کا واسطے
ابطال ایک جزء دعوی معترضین کے ہی اور اثبات رجوع تقدیر عشر فی عشر کا طرف قول مجتہد کی کہ
وہ باخود ہی سنت سی ابطال ہے جزء ثانی کا اور یہہ دعوی کرنا کہ ہمکو فقط تقدیر عشر فی عشر پر
اعتراض کرنا مقصود ہی اور اثبات قلتین سے کچہ غرض نہین ہمنے مدعی سے قبول کیا
لیکن ہمنے فقط اس معترض کا جواب نہین دیا ہی بلکہ جو کوئی مثبت قلتین اور منکر تقدیر
عشر فی عشر ہے ہم اسکا جواب دیتے ہین اوسکے ضمن مین فقط منکر تقدیر مذکور کا بھی رفع
اشتباہ ہو جائیگا اس تقدیر پر منکر تقدیر خود غوغای عبث کرتا ہی اوسکو اپنی بات کے
جواب مین نظر کرنا چاہیئے اور شے زائد جواب ہی مثبت قلتین کا اوسکو غوغا کیون کہتا ہی
اب آئی ہم اصل مدعا پر کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہی بنا اوسکی اسپر ہے
کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی بلکہ اکثر علماء رحمہم اللہ تعالی فرماتے ہین کہ آب کثیر دائم
ساتھ وقوع نجاست کے نجس نہین ہوتا جبتک اوسکا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہو اور آب قلیل بدون

تغیر کے نجس ہوجاتا ہی اور مستند ان صاحبون کی احادیث صحیحہ ہین کہ تفصیل اوسکی یہانپر بنظر اختصار
وعدم احتیاج نہین کیجاتی قال ابن حجر فی فتح الباری تحت حدیث ولوغ الکلب ہذا کلہ محمول علی الماء القلیل
عند اہل العلم علی اختلافہم فی حد القلیل وقد تقدم قول من لا یعتبر الا التغیر وعدمہ انتہی پہر اختلاف پڑا
اس مین کہ آب کثیر کونسا ہی اور قلیل کونسا امام شافعی فرماتے ہین کہ بقدر قلتین کے کثیر ہی اور
امام ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ کثیر وہ ہی جسمین اثر نجاست کا ایک جانب سی طرف دوسری جانب کی
نہ پونہچی پہر علامت نہ پونہچنے اثر کی روایت مشہورہ مین امام ابی حنیفہ اور صاحبین سی یہ ہے کہ
تحریک ایک جانب سی دوسری جانب آب کی حرکت نکری اور متاخرین نے علامت وصول نجاست
مین اختلاف کیا بعض نے مثل ابی نصر بن محمد بن سلام کے تفسیر اوسکی یون کی ہی کہ کدورت جو ایک
جانب آب مین بجہت غسل کرنیکے پیدا ہووی وہ دوسری جانب تک نہ پونہچی اور ابو بعض کہ جو شاگرد
خاص ہین امام محمد کے وہ فرماتی ہین کہ زعفران وغیرہ یعنی کوئی رنگ دار شی اوسمین ڈالی جاوی پس اگر
رنگ ایکطرف سی دوسری طرف کو نہ پونہچی تو یہ علامت ہی عدم وصول نجاست کی اور ابو سلیمان
جوزجانی فرماتے ہین کہ اگر محل وقوع نجاست مین عرض وطول پانی کا از روی مساحت کے عشر فی عشر
ہو تو وصول نجاست نہوگا اور اگر اس سی کم ہی تو ہوگا اور نوادر مین ایک روایت امام محمد سی بہی یہی ہی اور
بعض بلکہ اکثر علماء مرجحین جو فی الجملہ مجتہد ہین انہون نے اسی روایت کو اختیار کیا ہی اور اسی پر
فتوی دیا ہی قال فی الفتاوی التتارخانیۃ ناقلا عن المحیط وغیرہ یجب ان یعلم ان الماء الراکد اذا
کان کثیرا فہو بمنزلۃ الماء الجاری لا یتنجس جمیعہ بوقوع النجاسۃ فی طرف الا ان یتغیر لونہ او طعمہ او ریحہ
علی ہذا اتفق العلماء وبہ اخذ عامۃ المشائخ رحمہم اللہ تعالی وان کان قلیلا فہو بمنزلۃ الجاری والراکد
یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر احد اوصافہ وقال مالک رحمہ اللہ تعالی لا یتنجس ما لم یتغیر
احد اوصافہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی فی ما دون القلتین مثل قولنا واذا بلغ قلتین او زیادۃ مثل
قول مالک رحمہ اللہ تعالی ثم لا بد من حد فاصل بین القلیل والکثیر فنقول اذا کان الماء بحیث لا یتخلص
بعضہ الی بعض بان تصل النجاسۃ من الجزء المستعمل الی الجانب الآخر کان قلیلا وان کان التخلص
کان کثیرا واذا اشتبہ التخلص فالجواب فیہ کالجواب فیما اذا لم یتخلص ثم اتفقت الروایات عن
ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی فی الکتب المشہورۃ ان التخلص یعتبر بالتحریک اذا حرک طرف منہ ان لم

یتحرک الطرف الآخر فہو مما لا یخلص وان تحرک الطرف الآخر فہو مما یخلص یستدل بوصول الحرکۃ الی الجانب الآخر علی ان النجاسۃ وصلت الیہ وبعدم وصول الحرکۃ علی النجاسۃ لم تصل الیہ والمتاخرون اعتبروا الخلوص بشیٔ آخر فعن ابی نصر بن محمد بن سلام رحمہ اللہ تعالی انہ قال ان کان الماء بحال لو اغتسل فیہ یتکدر الجانب الذی اغتسل ووصلت الکدرۃ الی الجانب الآخر فہو مما یخلص بعضہ الی بعض وابو حفص الکبیر اعتبر الخلوص بشیٔ آخر وہو الصبغ فقال یلقی فیہ الصبغ من جانب فاذا اثر الصبغ من الجانب الآخر فہو مما یخلص بعضہ الی بعض وابو سلیمان الجورجانی رحمہ اللہ تعالی کان یقول ان کان عشرا فی عشر فہو مما لا یخلص وان کان اقل فہو مما یخلص وعن محمد رحمہ اللہ تعالی فی النوادر انہ سئل عن ہذہ المسئلۃ فقال ان کان مثل مسجدی ہذا فہو مما لا یخلص بعضہ الی بعض فلما مسح المسجد کان ثمانیا فی ثمان فی روایۃ وعشرا فی عشر فی روایۃ واثنا عشر فی اثنا عشر فی روایۃ وعامۃ المشائخ اخذوا بقول ابی سلیمان وقالوا اذا کان عشرا فی عشر فہو کثیر وفی شرح الطحاوی وعلیہ الفتوی انتہی مع بعض اختصار اب محل غور ہے کہ یہ جو متاخرین نے علامت وصول نجاست مین اختلافات مذکورہ اپنی فہم اجتہادی سی کئی ہین یہ حقیقت مین سب تفسیرین ہین مذہب امام ابی حنیفہؒ کی اسواسطی کہ اصل مذہب امام اعظم کا مار کثیر مین یہ تہا کہ خلوص نجاست ایک جانب سے دوسرے جانب کو نہو اور اس عدم خلوص کے پہچان خود امام اور صاحبین نے ساتہہ پہونچنے تحریک ایکجانب کے دوسرے جانب تک بیان فرمائی لیکن اس بیان سی بھی رفع اجمال خصوصا نظر مقلدین عوام مین کما ینبغی نہوا اسلئے کہ تحریک موافق قوہ محرک کی اور صدمہ تحریک کی باہم مختلف ہوتی ہے ایک تحریک وہ ہی جس سے دو گز تک بہی حرکت نہ پہونچیگی اور ایک وہ ہی جس سی پچاس گز تک صدمہ پہونچیگا پس مقلد کے نزدیک مقدار قوت تحریک متعین نہوئی کہ جس سے وصول اور عدم وصول نجاست مین ایکجانب سی دوسرے جانب تک تفرقہ کرے لہذا متاخرین مجتہدین نے اس مذہب مجمل اور قول مبہم کی تفسیرین کین بعض نے کہا کہ اسکو ساتہہ رنگدار چیز کے معلوم کرو بعض نے کہا وصول کدورت سی دریافت کرو بعض نے کہا کہ یہ امر ساتہہ مساحت کی متعین ہوگا یعنی مقدار عشر فی عشر مین وصول نجاست ایکجانب سی دوسری جانب تک نہین ہوتا یعنے تحریک متوسط جسوقت محرک متوسط سی واقع ہو تو صدمہ تحریک تا حد شرعی تک پہونچتا ہی اب کسی کو عوام مقلدین مین سی اشتباہ

بجہت اختلاف تحریک اور قوت محرکین کے اس مقدار اب ہین کہ جسمین وصول نجاست ایک
جانب سی طرف دوسری جانب کی نہین ہوتا ہی نہ باقی رہا اور قول مجمل امام ہمام مفصل ہوگیا اور
امر منضبط ہوگیا اور وہ لوگ جو اس محل مین قول امام کے مفسر ہین سب مجتہدین ارباب تخریج
ہین انکو تفسیر قول مجمل امام کی جائز ہے کما مر سابقا اور چونکہ طبقات مجتہدین کو ہمنے پیشتر کلام
ابن الہمام وغیرہ سے نقل کردیا ہے لہذا مکرر حاجت بیان نہین باآنکہ ایک روایت امام محمدؒ
کی بہی جو منقول ہے کتب نوادر سی بہی انکی موافق ہے اگرچہ رجوع امام محمدؒ کا اُس سے منقول
ہے لیکن رجوع سے کچہ حرج ان اکابر کا نہین اسلئے کہ یہ حکم مبنی ہی انکی فہم اجتہادی پر امام محمدؒ
اونکے موافق ہون یا نہون اسیواسطے علامہ شامی اوپر قول درمختار کے جسمین بعد نقل روایت
اکبر رای مبتلے بہ کی استدراک کرکے تحقیق علامہ عمر بن نجیم صاحب البحر الرائق کے موافق آرای
صائبہ متاخرین کے ذکر کی ہی قبول کرنا ابن الہمام اور ابن امیر الحاج اور ابن نجیم وغیرہ کا
اکبر رای مبتلے بہ طحطاوی سے نقل کرکے اوسپر استدراک کرتا ہی اور کلام علامہ شیخ الاسلام
سعد الدین دیری سے نقل کیا ہی کہ انہون نے سو نقلین موافق تحقیق متاخرین کے جنہون نے اعتبار
عشر فی عشر کیا ہے کلام اکابر فقہا سے نقل کی ہین اور کہا ہے کہ کسیکو مقلدین مین سے
مخالفت اسکی درست نہین اسلئے کہ یہ صاحبین ارباب تخریج تہے جو یہ لوگ فتوی دین ہم
مقلدین کو اوسی پر عمل کرنا واجب ہے آپ پہلی عبارت درمختار سنو پہر کلام علامہ شامی اوسپر ملاحظہ
کرو قال فی الدر المختار والمعتبر فی مقدار الراکد اکبر رای المبتلی بہ فیہ فان غلب علی ظنہ
عدم خلوص النجاسۃ الی الجانب الآخر جاز والا لا ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام والیہ رجع محمدؒ
وہو الاصح کما فی العنایۃ وغیرہا وحقق فی البحر انہ المذہب وبہ یعمل وان التقدیر بعشر فی عشر لا
یرجع الی اصل یعتمد علیہ ورد ما اجاب بہ صدر الشریعۃ لکن فی النہر وانت خبیر بان اعتبار العشر
اضبط ولا سیما فی حق من لا رای لہ من العوام فلذا افتی بہ المتاخرون الاعلام انتہی قال العلامۃ
الشامی لکن فی النہر الخ قد تعرض لہا فی البحر ایضا ثم ردہ بانہ انما یعمل بما صح من المذہب لا
بفتوی المشائخ والوجہ مع صاحب البحر واذا اطلعت علی کلامہما جزمت بذلک افادہ طحطاوی
اقول وہو الذی حط علیہ کلام المحقق ابن الہمام وتلمیذہ العلامۃ ابن امیر حاج لکن ذکر بعض

المحشين عن شيخ الاسلام العلامة سعد الدين الديري في رسالته القول الراقي في حكم ماء الغساقي انه حقق
فيها ما اختاره اصحاب المتون من اعتبار العشر ورد فيها على من قال بخلافه رداً بليغاً واورد
نحو مائة نقل ناطقة بالصواب الى ان قال شعر واذا كنت في المدارك عزا + ثم ابصرت حاذقاً لا تمارى
واذا لم ترا الهلال فسلم + لاناس رأوه بالابصار + ولا يخفى ان المتاخرين الذين افتوا بالعشر كصاحب
الهداية وقاضي خان وغيرهما من اهل الترجيح هم اعلم بالمذهب منا فعلينا اتباعهم ويؤيده ما قدمه
الشارح في رسم المفتي واما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه كما لو افتونا في حياتهم انتهى اور
علامہ عمر بن نجیم صاحب نہر الفائق نے صاحب بحر الرائق کو رد کیا ہے اور فرمایا کہ منقول امام
ابو اللیث وغیرہم من اہل الترجیح سے یہی ہے کہ فتوی اوپر قول متاخرین کے دیا جاے اور یہی مختار ہے عامہ
متاخرین کا اور نقل کیا کرمانی سے کہ ظاہر الروایۃ امام محمد سے یہی ہے اور قول کافی کو نقل کر کے اوسپر
رد کیا ہے اور کہا کہ ہمیں ضبط نہیں ہو سکتا خصوصاً عوام مومنین کو جو صاحب فہم و رای نہیں ہیں
اور اس کلام صاحب بحر کو کہ نہ عمل کیا جاوے مگر مذہب صحیح امام پر اور امام ابی حنیفہ سے روایت
عشر فی عشر کی مروی نہیں منع کیا اور کہا کہ اکثر تفاریع فقہای اہل ترجیح کے مبنی ہیں اوپر اعتبار
عشر فی عشر کے پس اگر انہوں نے قول عشر فی عشر کو مختار نکیا ہوتا تو تفریعات اونکی کیونکر صحیح
ہوتی اس سے معلوم ہوا کہ اہل ترجیح پر واجب نہیں کہ قول امام ہی پر فتوی دیں بلکہ جیسا مناسب
مصلحت مومنین کی دیکھیں اوسپر فتوی دیں کما قال في النهر الفائق ثم هذا اي اعتبار العشر
هو مختار عامة المتاخرين قال ابو الليث وعليه الفتوى وقال الكرماني في ايضاحه انه الظاهر عن
محمد الا ان المصرح به في غير موضع ان الظاهر عن الامام وهو الصحيح التفويض الى رأي
المبتلى به وفي كافي الحاكم الشهيد عن ابي عصمة كان محمد يوقت بعشرة في عشرة ثم رجع الى
قول الامام وقال لا ادري فيه شيئاً وانت خبير بان اعتبار العشر اضبط لا سيما في حق من
لا راي له من العوام فلذا اختاره الائمة الاعلام وقوله في البحر انه لا يعمل الا بما صح عن الامام
ولم يصح عنه اعتبار العشر بل ولا عن محمد كما علمت ممنوع بانه لو كان كما قال لما ساغ لهم الخروج
عن ذلك المقال كيف وقد اعترف ان اكثر تفاريعهم على اعتبار العشر في العشر قال ولو
فرع على اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة كبيراً او كثيراً انتهى آب محل انصاف

ہی کہ جسوقت امام ابو سلمہ اور ابو سلیمان جوزجانی اور امام طحاوی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضیخان اور
صاحب ہدایہ اور صاحب کنز وغیرہم من المجتہدین فی المسائل ومن اہل الترجیح اور عامہ متاخرین کسی
امر پر موافق مصلحت مومنین کے برعایت سہولت اور عموم بلوی کے بفہم اجتہادی اپنی کے قول امام کی تفسیر اور
تعیین کرکے فتوی دین پس مقابل مین ان اکابر مجتہدین کے قول ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ کا کب
قابل اعتبار وقبول ہی باآنکہ یہ صاحبین باب رسم المفتی مین اسکی معترف ہوچکی ہین کہ ہمکو فتوی دینا موافق
فتوی ان اکابر ہی کے چاہیئے اور اونکے فتوی کے مقابل مین ہماری فتوی کا کچھ اعتبار نہین پھر
یہ جو مولف معیار مبسوط اور مختصر کرخی اور شرح الیضاح سے نقل کرتا ہی کہ ظاہر الروایۃ امام ابی حنیفہ سے
یہی ہی کہ معرفت خلوص نجاست حوالہ کرتے تھے اوپر رائے مبتلا بہ کے انتہی ہمکو کچھ مضر نہین اسواسطے
کہ ہمنے اسکو تسلیم کرکے کہدیا کہ مجتہدین فی المسائل اور مرجحین نے تعیین خلوص نجاست ساتھہ عشر فی عشر
کے بفہم اجتہادی اپنی کی ہی اور اوفق ساتھہ مصلحت کے اور اضبط واسطے عامہ مومنین کے یہی ہی
علاوہ یہ کہ اسکا ظاہر الروایۃ ہونا منافی اعتبار تحریک کی ظاہر الروایۃ ہونیکی نہین ہی چنانچہ فتاوی
تاتارخانیہ سے دونونکا ظاہر الروایۃ ہونا ظاہر ہی پس اعتبار عشر فی عشر تفسیر اور تعیین ہی اعتبار
تحریک کے اور وہ اعتبار تحریک مذہب امام ہی پس عشر فی عشر جو تعیین ہے اوسکی بعینہ مذہب
امام ہوا اسیطرح حال ہے قول کافی اور غایۃ البیان کا کہ مولف معیار اقوال انکی کو بحر الرائق سے نقل
کرتا ہی اور باقی جواب کلام صاحب بحر کا عبارت نہر الفائق اور کلام علامہ سعد الدین دیر سے کہل چکا ہی
اسلئے ہم تفصیل مین ترک تطویل کرتے ہین اور قول اشباہ والنظائر کو مولف نے عبث نقل کیا وہی
صاحب بحر مولف اشباہ ہین جو جواب اونکا کلام منقول بحر الرائق مین دیا گیا وہی جواب ہے قول اشباہ کا اور
اگرچہ اس تحقیق سے جواب باقی کلام مولف بطریق اجمال اوپر ذکر منصف کے واضح ہوچکا ہی لیکن بنظر احتیاط چیزی چیز
اوپر بھی اشارہ کیا جاتا ہی یہ جو مولف نے کلام بحر العلوم اور شرح مشکوۃ شیخ عبد الحق دہلوی سے نقل کیا کہ ظاہر الروایۃ
امام سے یہ ہی کہ اعتبار کرتے تھے اکبر رای مبتلا بہ کو اور روایات آخر مین یہ ہی کہ اعتبار کرتے تھے تحریک کو مخالف
ہماری مدعا کے نہین اسلئے کہ وہ روایت اعتبار تحریک کی جو خود مولف امام سے نقل کرتا ہی اگرچہ زعم مولف
مین ظاہر الروایۃ نہین ہے لیکن ہمنے تاتارخانیہ سے نقل کردیا کہ وہ بھی ظاہر الروایۃ ہی اور مختار ہی امام ابو سلمہ
اور ابو سلیمان جوزجانی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضیخان اور صاحب ہدایہ وغیرہم من المجتہدین والمرجحین کے

عشر فی عشر تعیین اور تفسیر ہی اوسکی یعنی ان اکابر نے تحریک متوسط محرک متوسط سی ساتھہ قوۃ متوسطہ
کے جب ملاحظہ کی تو دیکھا کہ اسصورت مین اثر نجاست کا ایک جانب سی دوسری جانب تک بقدر کمتر دس
ذراع شرعی کے پہنچتا ہی اور مقدار دنی ذراع مین نہین پہنچتا اور جب نقل کرنے مولف سی کلام شیخ
عبد الحق کو یہ امر ظاہر ہی کہ اعتبار تحریک بہی مروی ہی امام سی پسند یادہ تر تائید ہماری باقرار مولف
ہوگئی اور یہ جو مولف جابجا کہتا ہی کہ اعتبار عشر فی عشر مذہب امام نہین ہی مذہب متاخرین ہی اور مقصود
اسکا یہ ہی کہ جسوقت یہ مذہب امام نہ ٹھہرا تو عمل کرنا اسپر چہوڑ دینا ہوگا مذہب امام کو اور چونکہ یہ متاخرین مجتہد
مطلق صاحب مذہب نہین ہین تو انکا قول ادلہ اربعہ شرعیہ سی خارج ہوگا اور بدعت سیئہ قرار پائیگا تو جواب
اسکا یہ ہی کہ ہنوز مولف معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہین ورنہ مذہب متاخرین کو علیحدہ مذہب
امام سی نہ سمجہتا اور توہم خارج ہونیکا ادلہ اربعہ سی نکرتا یہ جو زبان زد ہی فقہا کا کہ یہ مذہب ہی امام ابی
یوسف کا یا امام محمد کا یا امام زفر کا یا متاخرین کا اسکے یہ معنی نہین ہین کہ یہ مذہب امام ابی حنیفہ
نہین ہی اور مخالف ہی مذہب اونکے کے بلکہ مذہب ان اکابر کا بعینہ مذہب امام ہی اور وجہ
نسبت کرنے مذاہب کیطرف ان اکابر کے اور نہ نسبت کرنیکی طرف امام کے یہ ہی کہ امام ابی حنیفہ سے
جو موافق اصول مجتہدہ اور قواعد مقررہ اونکے کے کسی مسئلہ خاص مین کئی رائین مذکور ہوئین اور انہون نے
بعد ذکر کرنیکے اپنے تلامذہ سے اپنے نزدیک اختیار کرنا کسی رای کا بیان فرمایا پہر کبہی تو ایسا ہوا کہ تلامذہ
اونکے اس اختیار مین شریک اور مساعد امام ہوئے تو کہا جاتا ہی کہ یہ مذہب متفق علیہ ہے
امام اور اصحاب اونکے کا اور کبہی ایسا ہوا کہ تلامذہ مجتہدین امام نے خلاف رای مختار امام کے رای
آخر کو بجہت ادراک قوت دلیل کے پسند کیا اور اس امر مین بہی امام کیطرف سے وہ صاحبین مجاز تہے
پس اسصورت مین رای مختار امام کو مذہب ابی حنیفہ اور رای مختار تلامذہ کو مذہب ابی یوسف اور مذہب محمد
اور مذہب زفر وغیرہم کہا گیا اور کبہی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین قول امام اور تلامذہ امام
مین مذکور نتہی پس بعض متاخرین مجتہدین نے جو موافق قواعد شرع کے لیاقت تفسیر اور تعیین قول مجمل امام
کے رکہتے تہے تفسیر اور تعیین اوسکی کی اور وقت مجمل ہونے اس قول کے عمل اوسپر بدون تعیین محتملات
تہا اور جب متاخرین نے اوسکی تفصیل اور تعیین کردی اور اوسکو ساتہ علامات وغیرہ کے واضح کردیا تو پہر عمل
اوسپر بسبیل امتیاز اور تعیین ہوا جیسے کہ مسئلہ حوض مین کہ ائمہ ثلاثہ سی ایک روایت ظاہر اعتبار تحریک

کے منقول ہے اور جبتک تلامذہ انکی نے بقوۃ اجتہادی اسکی تعیین نہین کی ہی تو عمل باعتبار تحریک ہی
تہا جب انکے تلامذہ نے مثل ابی سلیمان جورجانی اور ابی سلمہ وغیرہما کے اسکی ابہام کو اوٹھا دیا یعنے
بجہت اختلاف مراتب تحریک اور قوت محرک کی جو وصول اثر نجاست مین اشتباہ پڑتا تہا کہ کبہی تو
اثر تک اثر نجاست پونہچ جاتا تہا اور کبہی دس گز تک بہی نہین پونہچتا تہا اس اشتباہ کو ساتہہ لحاظ تو
تحریک اور قوت محرک کے باعتبار مساحت عشر فی عشر کے رفع کردیا کہ اب کسیکو عوام و خواص
مومنین مین سے اشتباہ پیچ وصول اثر نجاست کے ایجانب سے دوسری جانب تک نہین رہا تو اسجگہہ صورت ایضاح و تفصیل
کو کہین گے کہ یہ مذہب متاخرین ہی اور صورت ابہام و اجمال کو کہین گے کہ یہ مذہب ائمہ ثلثہ ہی مثلاً اور
اسیطرح کبہی ایسا ہوا کہ امام نے اپنے زمانہ مین ایک حکم اختیار کیا اور اونکے بعد والون نے تلامذہ انکے سے
یا متاخرین سے حکم آخر اوسی مسئلہ کا جو مختار امام تہا بسبب بدلجانے زمانہ کے اور احوال مومنین کے
ارفق للناس اور اصلح للمومنین سمجہا تو ایسی صورت مین مثلاً کہا گیا کہ یہ مذہب متاخرین ہے اور وہ مذہب امام
اب غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلاً مذہب امام سے علیحدہ کب ہی بلکہ اقوال غیر امام جو حقیقت مین
مبنی ہین اوپر قول امام کے اور معتمد ہین اونکی قواعد ممہدہ پر سب مندرج ہونگے مذہب امام مین کہ وہ
ایک حجت ہی حجج اربعہ شرعیہ سے اور بدعت ہرگز نہونگی قال العلامۃ الشامی فی حاشیتہ علی الدر المختار
واما اذا حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد او نحوہما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلاف رأیہ دُرر ای لان
اصحاب الامام قالوا بقول الامام کما اوضحت ذلک فی شرح منظومتی فی رسم المفتی عند قولی فیہا

واعلم بان عن ابی حنیفہ + جاءت روایات غدت منیفہ + اختار منہا بعضہا والباقی + یخالف
منہا سائر الرفاق + فلم یکن بغیرہ جواب + کما علیہ اقسم الاصحاب انتہی وقال فی الدر المختار فحینئذ قال
الاصحاب ان توجہ لکم دلیل فقولوا بہ فکان کل یاخذ بروایۃ عنہ ویرجحہا انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی
ای فلیس لاحد منہم قول خارج من اقوالہ ولذا قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت
قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولا قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قال
ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورأی اتباعا لما قالہ استاذہم
ابو حنیفۃ وفی اخر الحادی القدسی واذا اخذ بقول احد منہم یعلم قطعا انہ یکون آخذا بقول ابی حنیفۃ فانہ
روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن انہم قالوا لما قلنا فی مسئلۃ قولا الا وہو ولیثنا عن

ابی حنیفة وقسموا علیه ایمانا غلاظا فلم یتحقق فی الفقه جواب ولا مذهب الا له کیف کان وما نسب الی غیره
الا بطریق المجاز للموافقة انتهی فان قلت اذا رجع المجتهد عن قول لم یبق قولا له هل صرح فی قضاء البحر بان
ما خرج عن ظاهر الروایة فهو مرجوع عنه وان المرجوع عنه لیس قولا له وفیه عن التوشیح ان ما رجع عنه
المجتهد لا یجوز الاخذ به فاذا کان کذلک فما قاله اصحابه مخالفین له فیه لیس مذهبه فحینئذ صارت اقوالهم
مذاهب لهم مع انا التزمنا تقلید مذهبه دون مذهب غیره ولذا نقول ان مذهبنا حنفی لا یوسفی
ونحوه قلت قد یجاب بان الامام لما امر اصحابه بان یاخذوا من اقواله بما ترجح لهم منها علیه الدلیل صار ما
قالوه قولا له لابتنائه علی قواعده التی اسسها لهم فلم یکن مرجوعا عنه من کل وجه فیکون من مذهبه
ایضا ونظیر هذا ما نقله العلامة البیری فی اول شرحه علی الاشباه عن شرح الهدایة لابن الشحنة ونصه اذا صح
الحدیث وکان علی خلاف المذهب عمل بالحدیث ویکون ذلک مذهبه ولا یخرج مقلده عن کونه حنفیا
بالعمل به فقد صح عنه انه قال اذا صح الحدیث فهو مذهبی وقد حکی ذلک ابن عبد البر عن ابی حنیفة وغیره
من الائمة ونقله ایضا الامام الشعرانی عن الائمة الاربعة ولا یخفی ان ذلک لمن کان اهلا للنظر فی
النصوص ومعرفة محکمها من منسوخها فاذا نظر اهل المذهب فی الدلیل وعملوا به صح نسبته الی المذهب لکونه
صادرا عنه باذن صاحب المذهب اذ لا شک انه لو علم ضعف دلیله رجع عنه واتبع الدلیل الاقوی ولذا
رد المحقق ابن الهمام علی بعض المشائخ حیث افتوا بقول الامامین بانه لا یعدل عن قول الامام الا لضعف
دلیله انتهی اور وہ جو الزاما اعتراف مؤلف تنویر الحق کا ساتھ ہونے مذہب امام ابی حنیفہ کے بیچ تحدید
آب کثیر کی تحریک کو ترجمہ مشکوۃ سے نقل کیا ہے جواب اسکا تحقیق سابق سے کہل چکا کہ وہ دردہ جو مختار ہے
متاخرین کا تعیین اور تفسیر ہی اعتبار تحریک کی روایت مخالفہ اس سے نہیں پس اقرار کرنا صاحب تنویر کا
ساتھ اسکے منافی مدعا اوسکی کی نہیں ہے اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کو ساتھ ذکر کلمات
نامناسبہ اور بعیدہ کی شان اہل علم سے تقلید ہوا و نفس گمراہ ہے یا صاحب تنویر الحق کو تقلید مولوی
محمد شاہ اور جن امور میں مؤلف کو صاحب تنویر پر طعنے ہیں حال اوسکا معرض بیان میں کچھ آچکا اور کچھ آتا ہے
ممیز منصف خود حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور زیادہ کلمات دعاوی اور ہفوات بیجا زبان پر لانا پیشہ
اہل علم سے بعید ہے اور جب ظاہر ہوا کہ اختیار عشر فی عشر جو علمای متاخرین سے واقع ہوا بعینہ مذہب
امام ہے اور داخل ہے بیچ اقوال مجتہد مطلق کے جسکا قول ایک حجت ہے حجج شرعیہ سے تو بدعت کیونکر ہوگا

پس باطل ہوا قول مولوی اسمٰعیل کا بیچ ایضاح الحق کے جو انہوں نے تحدید عشر فی عشر کو بدعت سیئہ قرار دیا ہے
بلکہ فعل تمامی اولیاء کرام کو کہ عمدہ ترین مخلوقات ہیں بعد الانبیاء باب اذکار و اشغال و مجاہدات میں کہ بہترین اشغال
عالم ہی بدعت حقیقی ٹھہرایا اور سب ائمہ دین اور اساطین شرع متین کو مبتدع اور ضال بنایا نعوذ باللہ منہا
ومن جمیع ما کرہ اللہ تعالی اور باقی کلام مؤلف معیار کا جو اسباب میں رہا اوسکا جواب معقول اس کلام
منقول سے ظاہر ہے لفظا لفظا بیان کی حاجت نہیں لیکن اتنی بات پھر ضروری ہی کہ یہ جو کہا ہی کہ اگر بطور
فرض محال کے فرض بھی کیا جاوے کہ امام ابو حنیفہ اور اونکے صاحبین قائل ہیں عشر فی عشر کے تو انکا
قائل ہونا خصم کے لئے کیا حجت ہی الخ تو جواب اسکا یہ ہی کہ خصم سعلیم مدعی اجتہاد کہ جسکے سعلیمی اور نافہمی ابتدائے
کتاب سے یہانتک اوپر ناظرین منصفین کے جابجا واضح ہو چکی اوسکو کب نہ بیا ہی کہ نسبت امام اعظم اور
صاحبین کے الفاظ گستاخی اور بے ادبی زبان پر لائیے اور بلا شبہہ امام اعظم نبی نہیں ہیں اور نہ کلام اونکا
وحی لیکن مبین ہے وحی کا اور مفسر ہی کلام نبی کا اور فتوای مجتہدین متاخرین بعینہ مذہب ہے اُس امام مظہر شرع مطہر
محمدی کا فتوی مجتہدین مذہب کو غیر مذہب امام اعظم قرار دینا اور کلام مجتہد مطلق کو غیر قرآن و حدیث ٹھہرا کر
مورد لعن و طعن بنانا کیا فہم ہی اور کونسی دیانت اور چونکہ معترض نے پہلے خود کہا تھا کہ عشر فی
عشر مذہب متاخرین ہی نہ مذہب امام اسلئے یہ امر ثابت کیا گیا کہ یہ بعینہ مذہب امام ہی اور خارج مذہب
امام سے نہیں اور اگر پہلے سے مافی الضمیر معترض کا کہ وہ در پردہ انکار ہی مذہب امام اعظم سے اور دعوی ہے
اجتہاد اپنی کا اور طعنہ ہی اوپر تمامی ائمہ دین اور صالحین مجتہدین کے کھلتا تو جواب اوسکا ابتدا سے
اوسیطور پر دیا جاتا اور اب جو مؤلف نے اپنا مافی الضمیر بیان کیا تو بعد درازی بحث کی پس تفصیل جواب
میں موجب اطلاع ناظرین ہوگی لہذا اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں کہ اعتبار اولی الابصار کہ شامل ہی مجتہد
مجتہدین کو اور مامور بہ اور واجب ہے بحکم آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا یٰاُولِی الْاَبْصَارِ کے واجب ہے قبول کرنا
اوسکا اور عمل کرنا اوسپر غیر مجتہد کو لازم ہی کما مر فی اول مبحث التقلید اور بیان کرنا ماخذ احکام اجتہاد کے
نہ ہمارا منصب ہے اور نہ خصم کو مرتبہ میں کلام کا لیکن چونکہ مؤلف معیار نے بسوداے خام حصول ملکہ اجتہاد
کلمات دعاوی بولی اور گستاخیاں جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ میں کیں لہذا چیزی چیزی بطور مشتی نمونہ خروارے
ماخذ حکم مذکور کا معرض بیان میں لاتا ہوں اور تفصیل کلام باعث تطویل محل آخر پر موقوف کہتا ہوں
بعون اللہ کہ جس پانی میں نجاست مخلوط ہو یقیناً وہ پانی نجس ہے بحکم حدیث صحیحین کے جو مروی ہے

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم
فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ وعن جابر قال نہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
ان یبال فی الماء الراکد رواہ مسلم وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات متفق علیہ وفی روایۃ مسلم
قال طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولہن بالتراب انتہی اور ساتھ
اجماع کے جو منعقد ہی اوپر اسبات کے کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہو اور متغیر کردی احد اوصاف ثلثہ مار کو
تو وہ پانی نجس ہے اور بہت ظاہر ہی کہ نجاست اجماعی اوسکی نہین ہی مگر بجہت قطعیت اختلاط نجاست کے کہ
وہ ثابت ہوتی ہی ساتھ تغیر احد اوصاف ثلثہ کے قال فی البحر ان العلماء اجمعوا علی ان الماء اذا تغیر
احد اوصافہ بالنجاسۃ لا یجوز الطہارۃ بہ قلیلا کان الماء او کثیرا جاریا کان او غیر جار ہکذا نقل الاجماع
فی کتبنا وممن نقلہ ایضا الامام النووی فی شرح المہذب عن جماعات من العلماء انتہی پس جسوقت پانی مین یک
محل معین پر نجاست پڑی تو بجہت اختلاط یقینی نجاست کی وہ محل معین قطعا نجس ہوگا پھر اگر یہ پانی
اسقدر ہی کہ ایکجگہہ نجاست پڑکر سب پانی مین مختلط ہوجاتی ہی یقینا یا ظنا جیسے آب سبوچہ یا پیالہ مین تو
یہ پانی سب نجس ہوگیا اور اسمین یہ احتمال ممکن نہین کہ بعض محل کو اوسکی نجس کہین اور بعض کو طاہر اور
ایسی مقدار پانی مین نزدیک اہل علم کے قلیل کہلاتی ہی اور اگر وہ پانی اسقدر ہی کہ ایکجگہہ کی نجاست
پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہوجاتی تو موضع وقوع نجاست نجس ہوگا اور جس محل مین نجاست
مختلط نہین ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہیگا اسلئے کہ اوسمین نجاست بالیقین نہین ہی باقی رہا
کلام اسبات مین کہ وہ مقدار پانی کی کونسی ہی کہ جسمین ایکجگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین
ہوجاتی اور یہی مقدار عرف اہل علم مین کثیر ہی اور جانب شارع سے بجہت عموم بلوی کی ایسے پانی سے باوجود
وقوع نجاست کے بعض محل اسکی مین بر تقدیر عدم محسوسیت عین نجاست کے جمیع اطراف مین طہارت
اور وضو کی اجازت ہی کما یظہر من حدیث بیر بضاعۃ وغیرہ پس امام مالک نے فرمایا کہ جبتک وقوع نجاست
سے احد اوصاف ثلثہ پانیکی متغیر نہو تو اوسمین نجاست یقینا نہوئی اور وہ پانی کثیر ہی بقرائن و شواہد
احادیث کی اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر پانی بقدر قلتین کے ہو تو کثیر ہی والا قلیل وقدم استدلالہم
ما علیہ من الکلام اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کے گمان مین نجاست ایکجگہہ

کی گری ہوئی سب میں مختلط نہیں ہوتی تو وہ کثیر ہے والا قلیل اور ایک روایت یہ ہے کہ اگر تحریک
احد الجانبین سے دوسری جانب اس پانی کی متحرک نہیں ہوتی تو وہ کثیر ہے اور نہیں تو قلیل اور وجہ اسکی یہ ہے
کہ جب رای امام اعظم میں حدیث مستند امام مالک اور امام شافعی کی بوجوہ اوسکی کے عمل احتجاج نہ ہوئی اور
وجود اور عدم ان احادیث کا بیان تقدیر آب کثیر میں مسلوی ہوا تو بالضرور اپنی فہم اجتہادی سے
موافق عادت ظاہرہ کی تعیین کثرت و قلت کرنیکی حاجت پڑی پس اسلئے یا تو اس امر کو حوالہ کیا غلبہ
ظن مبتلا بہ پر اسواسطے کہ جسوقت تعیین قلت و کثرت کی بیان شارع سے نہوئی تو موافق عادت کے ہر مکلف مبتلا بہ
تعیین قلت و کثرت کو حوالہ کیا گیا اور نظائر اسکی شرع میں جیسے تحری وقت عدم تعیین قبلہ کی یا بفہم
اجتہادی اپنی کی تعیین قلت و کثرت ساتھ اعتبار تحریک کے کی اس سبب سے کہ جسوقت نجاست پانی میں ہے
تو محل وقوع سے تجاوز کرنا اوسکا ساتھ حرکت کے ہوتا ہے پس اعتبار تحریک ہی انتقال اوسکا ایک محل سے دوسری جگہ
معلوم ہوگا پھر ناقدین مذہب امام اعظم نے ان دونو روایتوں میں غور کر دیکھا کہ ابھی اسمیں اجمال و ابہام ہے اور
غرض مقلدین کی اس سے بسبب اشتباہ و ابہام کے بر نہ آئیگی اسلئے کہ پہلی روایت میں تو یہ اشتباہ ہے کہ اکبر رای
واسطے اصحاب رای و تدبر کی ہوتی ہے پھر اوسمیں بحسب ازمان و اشخاص کے اختلاف ہوتا ہے اور عوام الناس صاحب
رای و تدبر نہیں ہوتی اور نہ مراتب قوت اور ضعف کو پہچانتے ہیں بلکہ جسقدر اونکو فہم ہوتی ہے اوسمیں بھی اعتماد
اپنی فہم پر نہیں کر سکتی لہذا اختیار کرنا روایت تحریک کا کہ وہ امر محسوس ہے اور ظاہر الروایۃ ہے امام سے
انسب و اولی ہوا قال فی البحر فان قلت ان فی النہایۃ وکثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر
واختارہ اصحاب المتون فکیف ساغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی الرای
وکان الرای یختلف بل من الناس من لا رای لہ اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس
انتہی وقال العلامۃ الشامی فی الہدایۃ وغیرہا ان الغدیر العظیم ما لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الطرف الاخر
وفی المعراج انہ ظاہر المذہب وفی الزیلعی قیل یعتبر بالتحریک وقیل بالمساحۃ وظاہر المذہب الاول وہو قول المتقدمین
حتی قال فی البدائع والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وہو ان یرتفع وینخفض
من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی التتارخانیۃ انہ المروی عن ائمتنا الثلثۃ فی الکتب المشہورۃ
وہل المعتبر حرکۃ الغسل او الوضوء او الید روایات ثانیہا اصح ولا یخفی علیک ان اعتبار الخلوص بغلبۃ الظن امر
باطنی یختلف باختلاف الظانین وتحرک الطرف الاخر امر حسی مشاہد لا یختلف مہما ان کلا منہما منقول عن ائمتنا الثلثۃ

فی ظاہر الروایۃ ولم ار من تکلم علی ذلک انتہی مختصراً لیکن اعتبار تحریک مین پھر یہ اجمال رہا کہ تحریک بھی
مختلف ہوتی ہی بحسب قوت اور ضعف محرک اور تحریک کے پس تعیین اوسکی کیونکر ہوگی لہذا مبینین مذہب
اور مجتہدین مرجحین نے حرکت متوسط متحرک متوسط سے اندازہ کرکے مسافت عدم وصول کے ساتھہ عشر فی عشر
کے معین کی تاکسی کو اشتباہ اور ابہام نرہے پس یہ اعتبار عشر فی عشر جو بیان ہی مذہب امام کا اور وہ
مذہب ماخوذ تہا احادیث صحیحہ مذکورہ سے بعینہ ماخوذ ہوا احادیث مذکورہ سے اسکی ایسی مثال ہی کہ شارع نے
یہ حکم کیا کہ جس پانی مین نجاست یقیناً یا ظناً مختلط ہو تو وہ پانی نجس ہے اب مجتہدین مذہب نے علامت
اختلاط نجاست کے تغیر احد اوصاف ثلثہ مشہورہ کو گردانا اور اسپر اجماع کیا کہ جس پانی کے احد الاوصاف الثلثہ
ساتھہ اختلاط نجاست کے متغیر ہو تو وہ پانی نجس ہی پس اسجگہہ اگر کہا جاوے کہ تغیر احد الاوصاف الثلثہ کا
واسطے قطعیت نجاست کے جو مجتہدین نے علامت قرار دیا یہ کسی آیہ اور حدیث صحیح معتبر سے ثابت نہین پس
اجماع مجتہدین کا بلا سند اور داعی ہوگا تو جواب اسکا یہ ہی کہ یہ علامتین مجتہدین نے ساتھہ سلیقہ فہم سلیم اپنے کی
متعین کی ہین اسمین حاجت ورود آیہ و حدیث کی علیحدہ نہین البتہ داعی اجماع یہانپر وہ احادیث
ہین جنسے یہ امر ثابت ہی کہ جس پانی مین یقیناً یا ظناً نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہی اسیطرح جن اشیا مین
احکام شرع وارد ہین اور اونمین علامتین جانب شارع سے مذکور نہین ہین مثلاً باب حیض مین امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بروز دم کا محل مخصوص یعنی رحم سے عورت کو حائض بنا دیتا ہی اور نزدیک امام محمد کے جبتک وہ دم
محسوس نہو تو احکام حیض جاری نہین ہوتے اسیطرح الوان حیض مین جسوقت عورت نے خرقہ پر لون
رطوبت محل حیض کا سپید پایا اور بعد خشک ہونیکے وہ زرد ہوگیا تو یہانپر حکم پاک ہوجانے عورت کا کیا جائیگا
اور اگر ابتدا مین عورت نے خرقہ پر سرخی یا زردی پائی اور بعد خشک ہوجانیکے وہ خرقہ سپید ہوگیا تو اسجگہہ
احکام حیض عورت پر کئے جائینگے قال فی البحر واما رکنہ فہو بروز الدم من محل مخصوص حتی یثبت بہ الاحکام
وعند محمد بالاحساس بہ وثمرتہ تظہر فیما لو توضأت ووضعت الکرسف ثم احست بنزول الدم الیہ
قبل الغروب ثم رفعتہ بعدہ یقضی الصوم عندہ خلافا لہما انتہی وفیہ ایضاً وفی التجنیس امرأۃ رأت بیاضا خالصا
علی الخرقۃ مادام رطبا فاذا یبس اصفر فحکمہ حکم البیاض لان المعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک وکذا لو رأت
حمرۃ او صفرۃ فاذا یبست ابیضت یعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک انتہی اب اگر کوئی
کہے کہ علامت حائض ہوجانیکی بروز دم یا احساس دم کو کس آیت و حدیث سے گردانا یا اعتبار

رؤیت کانہ حالۃ تغیر کا کس آیت وحدیث سے کیا تو یہ کہنا اسکا سراسر لغو ہے اسلئے کہ یہ علامتین اور
قرینہ مجتہدین نے موافق عادات مومنین کے احکام منصوصہ سے بیان فرمائے ہین پس جیسے الفاظ منصوصہ
اور لوازم تراکیب اور معانی ترکیبیہ فقط سلیقہ لسان عرب سے مجتہدین معلوم کرتے ہین اسطرح یہ وصول
اثر نجاست یا عدم وصول کے تحدید ظاہر حس کامل انہی سے معلوم کرکے عشر فی عشر کو ماء کثیر قرار دیا پس
یہ مذہب بعینہ مذہب امام اور ماخوذ ہے احادیث مذکورہ سے قال فی البحر وقول النووی بان حدنا
ما حدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی اوجب اللہ طاعتہ وحرم مخالفتہ وحدہم یعنی الحنفیۃ
یخالف حدہ صلی اللہ علیہ وسلم مع انہ حد بما لا اصل لہ ولا ضبط فیہ مدفوع بان ما استدللتم بہ ضعیف کما
تقدم وما صرنا الیہ یشہد لہ الشرع والعقل اما الشرع فقد قدمنا الاحادیث الواردۃ فی ذلک واما العقل
فانا نتیقن بعدم وصول النجاسۃ الی الجانب الآخر او یغلب علی ظننا والظن کالیقین فقد استعملنا الماء
الذی لیس فیہ نجاسۃ یقینا انتہی پھر ہم کہتے ہین کہ مؤلف معیار اور باقی قائلین طہارت قلتین کو واسطے
ثبوت طہارت عشر فی عشر کے اصل علیحدہ کی استدعا ہے اور قلتین مین فقط ورود حدیث مذکور سے حکم
طہارت کرتے ہین پس نزدیک مطہرین قلتین کے مقدار قلتین مین نو قول ہین جنکو ابن المنذر نے نقل کیا ہے
بعد اوسکے تعیین مقدار قلتین کے ساتہ رطلون کے قرار پائی ہے پہر اوسمین بھی اختلاف پڑا ہے
کما قال فی فتح الباری لکن لعدم التحدید وقع الاختلاف بین السلف فی مقدارہما علی تسعۃ اقوال
حکاہا ابن المنذر ثم حدث بعد ذلک تحدیدہما بالارطال واختلف فیہ ایضا تو جو نسا قول اقوال مذکورہ
مین سے مقبول مؤلف معیار وغیرہ ہوا وسپر مؤلف حدیث یا آیہ یا اجماع لائی بعد اوسکے ہم بھی عشر فی عشر
پر نص علیحدہ لائینگے اور اگر مؤلف کو اوسپر نص علیحدہ کی حاجت نہین تو ہمکو بھی عشر فی عشر پر نص علیحدہ کی
حاجت نہین قال مؤلف المعیار ہمارے نزدیک رسول اللہ صلعم سے یون ثابت ہے الخ اقول یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ اس تغلیس کو روایت کیا ہے بہت سے صحابہ نے اسکا ہمکو انکار نہین روایات تغلیس کو ہم تسلیم
کرتے ہین لیکن ہر حدیث مروی کا محمل جداگانہ ہے اور بلحاظ اس محامل کے مدعای مؤلف پر نہین آتا تفصیل
اسکی یہ ہے کہ پہلی حدیث جو مروی ہے عائشہ رض سے کُنَّ نساء المومنات یَشْهَدْنَ مع رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخ یعنے نساء مومنات حاضر ہوتی تہین نماز فجر مین ساتہ رسول اللہ صلعم کے اپنی چادرین
لپیٹے ہوئے پہر گہر ونکو پہرتی تہین بعد اتمام نماز کے اور نہین پہچانتا تہا اونکو کوئی بجہت غلس کے اور غلس تاریکی

آخر شب کو کہتے ہین پھر مجازاً استعمال ہوتا ہی اسکا بیچ تاریکی کے جو باقی رہتی ہی بعد صبح کے قال الطیبی
والغلس ظلمۃ آخر اللیل ثم انہ یستعمل علی اتساع فیما بقی منہ بعد الصباح انتہی پھر یہ تاریکی جو بعد طلوع فجر کے
ہوتی ہی بند اور بلند مکانون مین زیادہ ہوتی ہے اور دیر تک ٹھہرتی ہی بنسبت کھلے اور پست مکانون
کے چنانچہ یہ امر مشاہد ہے کہ اندر مسجد بند کے خوب اندھیرا ہوتا ہی تا آنکہ صحن مسجد اور میدانین
روشنی پھیل جاتی ہی تو فرمانا حضرت عائشہ رضہ کا کہ عورتین چادرین لپیٹی ہوئی اپنے گھرون کیطرف پھرتی
تھین اور اونکو کوئی بجہت تاریکی کے پہچانتا نتھا یا اسمعنی ہی کہ اندرون مسجد شریف کی تاریکی بہت
ہوتی تھی اور بنسبت صحن کے زیادہ ٹھہرتی تھی پس جسوقت نماز سے فارغ ہوکر وہ عورتین اپنے گھرونکیطرف
پھرتی تھین تو جماعت مسلمین مین سے باعث غلس یعنے تاریکی اندرون مسجد کے کوئی اونکو پہچانتا نتھا اب
اس سے یہ لازم نہین آتا کہ بیرون مسجد کے بھی اوسوقت تاریکی غلس باقی رہتی تھی تا استدلال مؤلف تمام ہو
قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر فالاولی حمل التغلیس علی غلس داخل المسجد لان حجرتہا رضی اللہ تعالی
عنہا کانت فیہ وکان سقفہ عریشا متقاربا ونحن نشاہد الآن انہ یظن قیام الغلس داخل المساجد وان صحنہا
قد انتشر فیہ ضوء الفجر وہو الاسفار انتہی اور وجہ حمل کرنے غلس کے اوپر تاریکی اندرون مسجد کی یہ ہے
کہ روایت کیا طحاوی نے رافع ابن خدیج سے باسانید صحیحہ متعددہ کے سمعت رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یقول اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اور ایک روایت مین ہی نوروا بالفجر اور یہی روایت
کیا ہی اسکو بلال رضہ سے اور بعض روایات مین وارد ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے نوروا یا بلال بالفجر
قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم اور روایت کیا ہی نسائی نے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے
اسفروا بالفجر اور روایت کیا ترمذی نے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا
فانہ اعظم للاجر اور سوا اسکے بہت سی روایات صحیحہ مین امر بالاسفار وارد ہی اور کہا ترمذی نے تحت حدیث
مذکور کے قد رای غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین الاسفار اور کہا ابو بکر ابن شیبہ
نے مصنف مین کہ اسفار مروی ہی مغیرۃ ابن شعبہ اور تمیم اور علی اور حسن بن علی اور ابو الدرداء اور ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین سے کہ یہ سب اصحاب جلیل القدر ہین اور تابعین مین ابراہیم اور عبد الرحمن
ابن یزید اور زید ابن اسلم اور سوید ابن علقمہ اور سعید ابن جبیر اور اعمش وغیرہم اس اسفار کو نقل کرتے
ہین پس جب ان احادیث صحیحہ سے امر بالاسفار نماز فجر مین وارد ہوا اور عمل بیشتر صحابہ جلیل القدر کا

اور تابعین مجتہدین کا مطابق اوسکے ہوا تو بالضرور حدیث مروی تغلیس کو محمول کرنا ہوا تاویل پر اور
تاویل مذکور بہتر ہے اور اسلم ہے اختیار نسخ سے کما ذہب الیہ بعض المحققین پس یہ جو مولف معیار
کہتا ہے کہ سیاق حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہی کہ حضور نسا کا نماز فجر میں اور فارغ ہونا اونکا نماز سے
اور پہرنا اونکا حالت غلس میں امر مدامی تہا انتہی اور مقصود اوس سے یہ ہی کہ قول منسوخ ہونے حدیث تغلیس کا
منافی ہی سیاق حدیث کے تو جواب اسکا یہ ہی کہ یہ کلام تمہارا علی تقدیر التسلیم قائلین نسخ پر وارد ہوگا
نہ قائلین تاویل مذکور پر اسلئے کہ جنہوں نے غلس کو محمول کیا اوپر تاریکی اندرون مسجد کے وہ لوگ دوام
اس حالت کو مسلم رکہتے ہیں اور جو لوگ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ معلوم ہونا دوام
حکم کا تا زمان حیات رسول اللہ صلعم سیاق حدیث مذکور سے ممنوع ہی بلکہ جملہ فعلیہ جو دلالت کرتا ہے
اوپر تجدد اور حدوث کے وارد ہی حدیث مذکور میں اور وہ منافی ہی دوام کے اور بعض روایات میں
جو جملہ اسمیہ مع ان المخففہ من المثقلہ واقع ہے تو باآنکہ جملہ اسمیہ کو دوام بمعنی ہمیشگی حکم کے تا زمان
حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم لازم نہیں اور حرف تحقیق تاکید حکم کرتا ہی اوسکو دوام حکم سے علاقہ نہیں
علی تقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ روایت شیخین کے مقدم ہوتی ہے اوپر روایت غیر شیخین کے کما ہو
مسلم عند الخصم وسیجیئ پس تجدد جو مفہوم ہوتا ہے جملہ فعلیہ سے کہ وہ روایت شیخین میں واقع ہی دوام
سے جو مفہوم ہی روایت غیر شیخین میں مرجح ہوگا اور دوام مروی غیر شیخین بمقابلہ تجدد مذکور شیخین میں کالعدم
ہوگا اور یہ جو کہا ہی کہ ایک روایت میں صاف آگیا ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر میں
ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کرکے ادا کی ہی اور باقی تمام عمر غلس ہی میں پڑہتے رہی تو اولا جواب اسکا
یہ ہے کہ یہ حدیث قابل احتجاج نہیں ہے اسلئے کہ اسامہ بن زید اللیثی جو اس حدیث کی راویوں میں ہیں
قابل احتجاج نہیں ہیں نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حازم سے خود مولف معیار غیر صحیح بہ اور
ضعیف ہونا انکا نقل کرتا ہی اور جو جواب میں اسکے محلی سے نقل کیا ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہی اور ابو داؤد نے اسپر سکوت کیا ہی اور بیہقی نے کہا ہی کہ راوی اسکے سب ثقہ ہی ہیں اور کہا
خطابی نے کہ اسامہ ابن زید ایسے ثقہ ہیں کہ صاحب بخاری نے اونکو اپنے شیوخ سے گردانا ہی اور محدثین
کہتے ہیں کہ جس راوی سے بخاری روایت کرے تو اوسپر کسی جارح کا جرح مقبول نہیں چاہیے جارح
کسیقدر ہوں انتہی مختصرا پس جواب اسکا یہ ہی کہ فقط تصحیح ابن خزیمہ اور سکوت ابو داؤد سے صحت حدیث

کے ثابت نہین ہوتی البتہ اور ائمہ حدیث اگر تضعیف حدیث نکرتے تو قول صحت مقبول ہوتا اور در
صورت تضعیف نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حازم وغیرہم کے ایک ابن خزیمہ کی تصحیح کیا مفید
ہوگی یا آنکہ یہ قاعدہ ہی محدثین کا کہ جرح مبین السبب کو ترجیح ہی اوپر تعدیل کے اور حق اسامہ بن
زید مین جرح مبین السبب وارد ہی کما سیجی نقلہ من التقریب اسیطرح سکوت ابو داؤد کا عدم جرح سے کہ وہ تعدیل
ضمنی ہی جرح صریح ائمہ مذکورین سے مقابلہ نہین کرسکتا اور ایسے ہی قول بیہقی کا کہ راوی اس حدیث
کے سب ثقہ ہین مقابلہ ائمہ مذکورین کے کیونکر مسموع ہوگا اور یہ جو خطابی نے کہا ہی کہ اسامہ بن زید
رواۃ بخاری مین سی ہین اور جن سی بخاری روایت کری اونکی حق مین جرح کسیکا مسموع نہین ہی انتہی
یہ بات علی الاطلاق صحیح نہین بلکہ یون ہی کہ جن رواۃ سی بخاری اپنی صحیح مین بیچ اصول کے روایت
کرے اور جارح اونپر جرح کری بغیر بیان سبب جرح کے تو وہ جرح مقبول و مسموع نہوگا اور اگر جرح مبین السبب
ہو تو مقبول ہے قال الشیخ ابن حجر فی الہدایۃ الساری وقبل الخوض فیہ ینبغی لکل مصنف ان یعلم ان
تخریج صاحب الصحیح لراوٍ مقتض لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ ولاسیما ما انضاف الی ذلک
من اطلاق جمہور الائمۃ علی تسمیۃ الکتابین بالصحیحین وہذا معنی لم یحصل لغیر من اخرج لہ فی الاصول فاما ان
اخرج لہ فی المتابعات والشواہد والتعالیق فہذا تتفاوت من اخرج لہ منہم فی الضبط وغیرہ مع
حصول اسم الصدق لہم وقد کان الشیخ ابو الحسن المقدسی یقول فی الرجل الذی یخرج عنہ فی الصحیح ہذا
جاز القنطرۃ یعنی بذلک انہ لا یلتفت الی ما قیل فیہ قال الشیخ ابو الفتح القشیری فی مختصرہ وکذا نعتقد
وبہ نقول ولا یجرح علیہ الا بحجۃ ظاہرۃ وبیان شاف یزید فی غلبۃ الظن علی المعنی الذی قدمناہ قلت
فلا یقبل الطعن فی احد منہم الا بقادح واضح انتہی مختصرا پس اول تو خصم نے روایت کرنا بخاری کا
اسامہ بن زید ہی اپنی صحیح مین بیچ اصول احادیث کی ثابت نہین کیا تاکہ مستلزم ہو تعدیل مذکور کو اور ثانیا
یہ کہ عدم قبول طعن کا اوپر رواۃ بخاری کی ان احادیث مین ہی جنپر کسی ائمہ جرح و تعدیل نے تقید نہین کی
اور جنپر ائمہ مذکورین نے تنقید کی یا باہم بخاری اور مسلم کی روایت مین تنافی واقع ہوا تو ان احادیث کو مطلقا
صحیح اور مقبول اور اونکی رواۃ کو ثقہ اور مثبت فقط بخاری کی رواۃ مین ہونیکے سبب سے نہین کہہ سکتی قال الشیخ
ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر والخبر المحتف بالقرائن انواع منہا ما اخرجہ الشیخان فی صحیحہما مما لم یبلغ حد التواتر فانہ احتف
بہ قرائن منہا جلالۃ الشان فی ہذا الشان وتقدمہما فی تمیز الصحیح عن غیرہ علی غیرہما وتلقی العلماء لکتابیہما بالقبول

وهذا التلقي وحده اقوى في افادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن حد التواتر الا ان هذا مختص
بما لم ينتقده اي لم يزيفه احد من الحفاظ مما في الكتابين لفقد الاجماع على التلقي انتهى معهذا تصحيح ابن خزيمہ
وغیرہ میں یہ ہے کہ ابوداؤد اپنی سنن میں شذوذ بلکہ نکارت اس حدیث کے بیان کرتے ہیں بایں طور کہ اس
حدیث کو زہری سے معمر اور مالک اور ابن عیینہ اور شعیب ابن حمزہ اور لیث ابن سعد نے اور سوا
انکے اوروں نے روایت کیا اور اوسمیں زیادت بیان اوقات کی نہیں ہے اور اسیطرح ہشام بن عروہ
اور حبیب بن ابی مرزوق نے مثل روایت معمر کے عروہ سے روایت کیا کما قال حدثنا محمد بن سلمة المرادي
اخبرنا ابن وهب عن اسامة بن زيد الليثي ان ابن شهاب اخبره ان عمر بن عبد العزيز كان قاعدا على المنبر
فاخر العصر شيئا فقال له عروة ابن الزبير اما ان جبرئيل عليه السلام قد اخبر محمدا صلى الله عليه وسلم بوقت
الصلوة فقال له عمر اعلم ما تقول فقال عروة سمعت بشير ابن ابي مسعود يقول سمعت ابا
مسعود الانصاري يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نزل جبرئيل فاخبرني
بوقت الصلوة فصليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه يحسب
باصابعه خمس صلوات فرايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حين تزول الشمس وربما
اخرها حين يشتد الحر ورايته يصلي العصر والشمس مرتفعة بيضاء قبل ان تدخلها الصفرة
فينصرف الرجل من الصلوة فياتي ذا الحليفة قبل غروب الشمس ويصلي المغرب حين سقط الشمس
ويصلي العشاء حين يسود الافق وربما اخرها حتى يجتمع الناس وصلى الصبح مرة بغلس ثم
صلى مرة اخرى فاسفر بها ثم كانت صلوته بعد ذلك التغليس حتى مات لم يعد الى ان يسفر
قال ابو داؤد روى هذا الحديث عن الزهري معمر ومالك وابن عيينة وشعيب بن ابي حمزة والليث بن سعد وغيرهم لم
يذكروا الوقت الذي صلى فيه لم يفسروه وكذلك ايضا روى هشام بن عروة وحبيب ابن ابي مرزوق عن عروة
نحو رواية معمر واصحابه الا ان حبيبا لم يذكر بشيرا انتهى اور یہ توہم نکیا جاوے کہ ابوداؤد نے تفرد اسامہ بن زید کا
بیچ اس زیادت کے بیان کیا ہے اور زیادہ ثقہ کی مقبول ہے اسلئے کہ اول تو اسامہ بن زید کا ثقہ غیر مجروح ہونا
ممنوع ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اونپر جرح مبین کیا ہے کما قال اسامة بن زيد بن اسلم العدوي
مولاهم المدني ضعيف من قبل حفظه من السابعة مات في خلافة المنصور انتہی پس جسوقت اسامہ بن زید
مجروح ہونے کے ساتھ جرح مبین کے تو انکا شیوخ بخاری سے ہونا تعدیل کے لئے مفید نہیں کما مر اور زیادت

مقبول نہوگی بلکہ داخل شذوذ و نکارت ہوگی اسلئے کہ مخالف ہی روایت اوثق کے پس رد کیجائیگی اور قبول
کیجائیگی روایت اوثق کی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر وامّا ان تکون منافیۃ بحیث یلزم من قبولہا رد الروایۃ
الاُخری فہذا یقع بہ الترجیح بینہما وبین معارضہا فیقبل الراجح ویرد المرجوح انتہی اور بیان مخالفت روایت
اوثق کا یہ ہی کہ وہ زیادۃ کہ جسمین اسامۃ بن زید منفرد ہے اوسمین یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے نماز فجر ایک مرتبہ غلس مین پہر دوسری مرتبہ اسفار مین پڑہی پہر بعد اوسکے ہمیشہ غلس ہی مین
پڑہتے رہے اور کبہی رجوع طرف اسفار کے نہین کیا اور ترمذی کی حدیث صحیح جسکے سب راوی ثقہ ہین موجود
ہی کہ رسول اللہ صلعم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ نماز فجر مین اسفار کیا اور یہی سائل نے
اوقات نماز سے سوال کیا پس رسول اللہ صلعم نے ایکروز پانچون نمازین اول اوقات مین اور دوسرے
روز پانچون نمازین آخر اوقات مین ادا فرمائین اور اُس سائل کو باینطور تعلیم اوقات کی کما قال حدثنا
احمد بن منیع والحسن بن الصباح البزار واحمد بن موسی المعنی واحد قالوا اخبرنا اسحاق بن یوسف الازرق
عن سفیان عن علقمۃ بن مرثد عن سلیمان ابن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل
فسالہ عن مواقیت الصلوۃ فقال اقم معنا انشاء اللہ فامر بلالا فاقام حین طلع الفجر ثم امرہ
فاقام حین زالت الشمس فصلی الظہر ثم امرہ فاقام فصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ ثم امرہ
بالمغرب حین وقع حاجب الشمس ثم امرہ بالعشاء فاقام حین غاب الشفق ثم امرہ من الغد
فنور بالفجر الخ اب ہم کہتے کہ زیادت اسامۃ بن زید کے جسمین یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک ہی مرتبہ نماز
فجر اسفار مین پڑہی پہر کبہی اسفار کیطرف عود نہین کیا منافی ہی روایت ترمذی کی کہ اوسمین دو مرتبہ اسفار
کرنا مصرح ہی اور توفیق بین الروایتین ممکن نہین پس بالضرور رد کیجائیگی زیادۃ اسامۃ بن زید بجہت ضعف کے
اور قبول کیجائیگی روایت ترمذی بسبب وثوق رواۃ کے اور یہی یہ کہنا ممکن ہی کہ ایک ہی مرتبہ اسفار کرنا نماز
فجر مین جسکو اسامۃ بن زید نقل کرتے ہین یہ ہی کہ آخر جزء وقت فجر مین اتمام نماز ہوا اور بعد اوسکے وقت ادای صلوۃ باقی
نرہا چنانچہ سیاق حدیث اسپر دال ہی اسلئے کہ حضرت جبرئیل نے ابتدای اوقات اور انتہای اوقات
تعلیم کیے تاکہ امتداد سب وقت ہر نماز کا معلوم ہوجائے پس بالضرور اسفار مین آخر جزء وقت فجر لیا جائیگا
پس اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا پس ہمنے تسلیم کرلیا کہ رسول اللہ صلعم نے ایسے
اسفار مین ایک ہی مرتبہ نماز فجر پڑہی ہوگی اور بار دیگر ایسے اسفار کیطرف عود نفرمایا ہوگا لیکن اس سے

یہ لازم نہ آیا کہ وہ اسفار جو اسفار مذکور سے پہلے اور غلس اضافی ہی اوسمین بھی کبھی نہین پڑھی اور ہم
نماز فجر کو اسفار مین بمعنی جزء اخیر وقت فجر کے مستحب نہین کہتی بلکہ ہمارے نزدیک وہ اسفار مستحب ہے کہ نماز
فجر چالیس آیۃ سے ادا کرے اور بعد ادا کے اتنا وقت باقی رہے کہ اگر نماز فجر مین فساد آجاے تو غسل یا
وضو کرکے پھر چالیس آیۃ سے ادا کر سکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجال الابتداء فی الفجر
بالاسفار والختم بہ ہو المختار بحیث یرتل اربعین آیۃ ثم یعیدہ بطہارۃ لو فسد انتہی پس مثبت اُس اسفار یعنی
جزء اخیر وقت فجر کے یہ مرتبہ اسفار کا جو ہمارے یہان مستحب ہے داخل غلس اضافی ہوگا تو روایۃ اسامۃ بن
زید کے بتقدیر تسلیم صحت بھی ہماری مدعا کے خلاف نہوئی پس باطل ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ جارحین
اسامۃ مبیّنین بسبب جرح نہین ہین تو جرح اونکا مقبول نہوگا انتہی اسلئے کہ اولاً تو جرح مبین السبب تقریب سے
منقول ہو چکا اور ثانیاً بتسلیم صحت منافات ہماری مدعا سے لازم نہوی اور جسطرح تغلیس مذہب ہے صحابہ کرام و
تابعین کا اسیطرح اسفار بھی مذہب ہے بہت سے صحابہ اور تابعین کا کما مر نقلہ باانکہ غلس مذکور جو صحابہ کیطرف
منسوب ہے محتمل ہی کہ غلس اضافی ہو اور اسفار حنفیہ کے ساتھ جمع ہو جاے اور ادا کرنا کبھی کبھی نماز کا اوس غلس
مین جو اسفار مستحب حنفیہ کے ساتھ جمع نہو جیسا کہ منقول ہی بعض صحابہ کرام سے مثل حضرت ابوبکر وغیرہم رضی اللہ تعالے
عنہم کے محمول ہو سکتا ہی اوپر بیان جواز کے نہ اختیار مستحب کے اور کسی حدیث صحیح سے یہ امر مؤلف نے ثابت
نہین کیا کہ غلس حقیقی مین نماز پڑھنا رسول اللہ صلعم کا علی الدوام تھا سوا اسکے کہ حدیث عائشہ رضی کی سیاق
کو اسپر دال گردانا ہی اور ہم جواب اسکا پیشتر دیچکے اور نیز علی تقدیر التسلیم جب غلس مذکور حدیث عائشہ رضی
کو ہمنے حمل کیا اوپر غلس اندرون مسجد کے تو تسلیم مداومت بھی اوسکی ہماری اسفار مستحب کے مخالف نہین ہے
کما مر مفصلاً اور یہ جو کہا کہ حدیث تغلیس حدیث ابن مسعود اور حدیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے منسوخ نہین ہے
اسلئے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقیناً ضرور ہی حال آنکہ یہان جسکو منسوخ کہتے ہو یعنی حدیث غلس اوسکا موخر ہونا
اور اوسپر مداومت رسول اللہ صلعم کی بسند صحیح ثابت ہی جیسا کہ بھی سنن ابی داؤد سے منقول ہو چکا
تو جواب اسکا یہ ہی کہ ہم بوضاحت تمام بیان کر چکے کہ روایت مذکورہ ابوداؤد شاذ بلکہ منکر ہی اور
اسامۃ بن زید مجروح ہین بجرح مبین کے پس صحت حدیث مرویہ اونکی کی کیا معنی اور اس سے ثبوت دوام
کیونکر ہوا اور موخر ہونا حدیث غلس کا احادیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے مؤلف معیار نے کہین ثابت نہین کیا
کسی قول ضعیف سے بھی چہ جائیکہ حدیث صحیح ہو بلکہ وہ حدیث عائشہ رضی کو جسکو برہان تغلیس گردانا

ہی اُس سے تغلیس ثابت ہی نہین ہوتی اسلئے کہ وہ محمول ہی اوپر غلس اندرون مسجد کے اور اگرچہ توجیہ منسوخ
ہونے حدیث تغلیس کے ساتھ حدیث اسفروا بالفجر وغیرہ کے راقم کو پسند نہین لیکن چونکہ مولف نور الحق نے
تبعاً لبعض المحققین اوسکو اختیار کیا ہی پس توجیہاً لکلامہم وایضاحاً لمرامہم اوسمین کلام کیا جاتا ہی ناظرین
منصفین بنظر انصاف ملاحظہ فرمائین قائلین نسخ کہتے ہین کہ حدیث عائشہ رضہ جو دال ہی اوپر نماز پڑھنے
رسول اللہ صلعم کے بیچ غلس کے منسوخ ہی ساتھ حدیث عبد اللہ بن مسعود رضہ کے کہ وہ فرماتے ہین کہ مین نے
نہین دیکھا رسول اللہ صلعم کو کہ اونہون نے کبھی نماز پڑھی ہو سوا وقت معتاد نماز کے مگر دو نمازین
ایک تو نماز مغرب اور عشا کی مزدلفہ مین اور ایک نماز فجر کی مزدلفہ مین اور یہ خلاصہ مضمون حدیث
صحیحین کا ہی بیان نسخ کا یہ ہی کہ یہ امر ثابت ہی کہ نماز فجر کی مزدلفہ مین رسول اللہ صلعم نے بعد طلوع
فجر کے ادا فرمائی لیکن قبل وقت معتاد کے یعنی غلس مین چنانچہ تصریح اسکی روایت مسلم مین موجود ہے
پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ وقت معتاد نماز فجر کا اسفار تھا اور مزدلفہ مین اسلئے امتداد وقت وقوف کی
غلس مین پڑھی تو بر تقدیر ثبوت تغلیس کے حدیث عائشہ رضہ سے حکم نسخ کیا جائیگا ساتھ حدیث مذکور
کے یعنی قبل رویت عبد اللہ بن مسعود رضہ کی فجر مین تغلیس معمول بہ ہوگی لیکن ابن مسعود رضہ نے کبھی حالت
غلس مین سوا مزدلفہ کی رسول اللہ صلعم کو نماز فجر پڑھتے نہین دیکھا پس بالضرور غلس مین پڑھنا نماز فجر کا جو
مفاد ہی حدیث عائشہ رضہ کا منسوخ ہوگا ورنہ مداومت علی الاسفار جو مفہوم ہی حدیث ابن مسعود رضہ سے
کیونکر بن سکیگی قال ابن الہمام فی فتح القدیر وحدیث ابن مسعود رضہ فی الصحیحین ظاہر فیما ذہبنا الیہ وہو ما رأیت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء
بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا مع انہ کان بعد الفجر کما یفید لفظ البخاری صلی الفجر حین برغ الفجر فعلم ان المراد
قبل میقاتہا الذی اعتاد الاداء فیہ لانہ غلس یومئذ لیمتد وقت الوقوف وفی لفظ مسلم قبل میقاتہا بغلس فافاد
ان المعتاد کان غیر التغلیس انتہی اگر کہا جاوے کہ اسکلام سے نسخ تغلیس بعید ہی اسلئے کہ تحقق امر منسوخ کا قبل ورود
نسخ کے ضروری ہی اور حدیث ابن مسعود رضہ مین مصرح ہی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلعم کو وقت معتاد نماز
کے سوا نماز پڑھتے نہین دیکھا سوا مزدلفہ کے اور وقت معتاد تمنے فجر مین اسفار قرار دیا پس مشتبر ورود
حدیث ابن مسعود رضہ کی تحقق تغلیس کہان ہوا کہ اس حدیث سے منسوخ ہوتا تو ہم کہین کہ تاویل نسخ یہ ہی کہ
محتمل ہے کہ ابن مسعود رضہ کے دیکھنے سے پہلے کبھی نماز مین تغلیس واقع ہوئی ہو لیکن اوقات رویت

ابن مسعودؓ مین ہمیشہ اسفار ہی رہا پس خواہی نخواہی تغلیس جو پہلی رؤیت انکی سی واقع ہوگی وہ منسوخ
ہوگی اسی سبب سے کہ تاویل نسخ بن سکتی ہی ابن الہمام نے نسخ کی توجیہ کو بعید کہا ہے نہ یہہ کہ نسخ بن
ہی نہین سکتا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ حدیث ابن مسعودؓ سی اسلئی نسخ ثابت نہین کہ جس وقت
مداومت علی التغلیس ثابت ہو چکی تو واجب ہی عمل کرنا حدیث مذکور کا اسپر کہ اُسدن بعد طلوع فجر
داخل ہوئی ہونگی نماز مین اور وقت معتاد اسکے بعد ہوگا لیکن تغلیس ہی مین اور غلس امر ممتد ہی اسمین تقدم
اور تاخر ممکن ہی انتہی حاصل کلامہ مدفوع ہے اولا اسلئی کہ صحیح مسلم کی روایت مین مصرح بیان ہو چکا کہ
اُسدن نماز فجر قبل وقت معتاد کی غلس مین پڑہی تھی اس سی معلوم ہوا کہ وقت معتاد اسفار تھا لیکن مؤلف
مین غلس مین پڑہی پس توجیہ مؤلف معیار مخالف ہوئی مفاد روایت صحیح مسلم کی اور ثانیا اسلئے کہ مداومت
علی التغلیس جسکے ثبوت کا ادعا کیا ہے پیشتر کلام مؤلف سی صلا پایۂ ثبوت کو نہین پہونچی کما مر پس اسطور
پر جمع بین الدلیلین جو مبنی تھا اوپر ثبوت مداومت تغلیس کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو معیار مین کہا ہے
کہ حدیث اسفروا بالفجر وما فی معناہ سی بھی نسخ تغلیس نہین ہو سکتا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس ثابت ہوئی
بروایت شیخین اور حدیث اسفار جو مروی ہی غیر شیخین سی اُسکی معارض ہوئی اور قاعدہ وقت تعارض
حدیثین کی یہہ ہی کہ اولا تو انکو جمع کرین اور اگر جمع نہو سکے تو تاریخ کو دیکھین پس جسکی تاریخ مؤخر ہو اُسکو
ناسخ کہین اور اگر تاریخ معلوم نہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دین اگر ترجیح بھی نہو سکی تو دونون کے
عمل مین توقف کرین تو یہان تو وہ نو حدیثون مین جمع بھی ممکن ہے کئی وجہ سی اول یہہ کہ مراد اسفار
سی ظہور صبح کا ہے اسطور پر کہ کسیکو شک طلوع فجر مین نہ رہے باوجودیکہ تاریکی بھی باقی ہو پس بنا بر
اس تاویل کے اجر عظیم تغلیس مین بھی رہا اور نماز غلس مین پڑہنا مرجح ہوئی انتہی مختصرا تو جواب اسکا
اولا یہہ ہی کہ یہہ معنی اسفار کی مقابل غلس کی نہونگی بلکہ ساتھہ غلس کی جمع ہونگی پس درصورت جمع کرنے
تغلیس اور اسفار کی بنہج مذکور نماز فجر غیر اس اسفار مین مستحب نہوگی اور حدیث اسفروا بالفجر وما فی معناہ
کو جو مفاد اسکا یہہ تھا کہ جس فرد اسفار مین نماز فجر ادا کرے تو اتباع مامور بہ ہو جائی مقید کرنا ہوگا ساتھہ
اُس اسفار مخصوص کے جو غلس کی ساتھہ جمع ہوتا ہی بجہت حدیث تغلیس کے جمعا بین الدلیلین پس ہم کہینگی
کہ یہہ تاویل تمہاری حدیث اسفروا بالفجر مین تو ممکن ہی اسلئی کہ اسمین کوئی کلمہ کلیہ کا نہین ہی لیکن منافی ہی اُن
احادیث کے جنمین مصرح ہی یہہ امر کہ جس فرد اسفار مین نماز ادا کیجائی تو موجب زیادت اجر ہو اب یہان پر تخصیص اسفار

کیساتہ اوس اسفار کے جو غلس کیساتہ جمع ہوجائے کیونکہ صحیح ہوگی جیسے کہ روایت طحاوی مین وارد ہے
اسفروا بالفجر فکلما اسفرتم فھو اعظم للاجر وقال لاجورکم انتہی اور جیسے کہ صحیح ابن حبان مین وارد ہے کلما
اصبحتم للصبح فھو اعظم للاجر اور جیسے کہ جامع الاصول مین نسائی سے روایت کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم قال اسفروا بالصبح فانہ اعظم للاجر انتہی ان احادیث مین بغور ملاحظہ کرو کہ مفاد انکا یہ ہے
کہ جس فرد اسفار مین تم نماز فجر ادا کروگے تو موجب زیادت اجر ہوگا ابتدا مین ہو یا انتہا مین پس
تقیید اسفار کی ساتہ اوس اسفار کے جو غلس کیساتہ جمع ہو صراحۃ منافی پڑیگی انکے قال العلامۃ
ابن نجیم فی البحر وحملہ علی تبین طلوع الفجر یاباہ ما فی صحیح ابن حبان کلما اصبحتم للصبح فھو اعظم للاجر مطلقہ فیشمل
الابتداء والانتہاء انتہی اور ثانیا یہ کہ جب تم نے محمول کیا اسفار کو اسفار اضافی پر جو غلس
ابتدائی سے موخر ہو اور فی نفسہ غلس کیساتہ جمع ہوجائے پس ہم کہتے ہین کہ یہ معنی علی التسلیم مذہب
مختار حنفیہ کے مخالف ہین اسلئے کہ حد اسفار جو کہ مختار ہے اکثر حنفیہ کا یہ ہے کہ ایسے وقت مین نماز
فجر کو شروع کرے کہ چالیس آیۃ کی قرأۃ سے نماز کو ادا کرے اور اگر بالفرض مناد صلوۃ کسی جہت سے
معلوم ہو تو بار دگر تنا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت غسل وغیرہ سے فارغ ہوکر بقرأۃ مسنون ادائے صلوۃ
کرسکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الابتداء فی الفجر بالاسفار ویختم بہ وہو المختار بحیث
یرتل اربعین آیۃ ثم تعید بالطہارۃ لو فسدت انتہی اور تجربہ ومشاہدہ ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسے وقت مین
فی الجملہ تاریکی ہوتی ہے اور ستارے ظاہر ہوتے ہین چنانچہ یہی امر منقول ہے حضرت عمر رض سے قال فی جامع الاصول
کتب ای عمر رض الی عمالہ ان صلوا الظہر اذا کان الفیء ذراعا والعصر والشمس مرتفعۃ بیضاء نقیۃ والمغرب
اذا غربت الشمس والعشاء اذا غاب الشفق والصبح والنجوم بادیۃ مشتبکۃ انتہی مختصرا پس مختار حنفیہ منافی
غلس اضافی کے ہوا ثالثا یہ کہ جب معنی اسفار تمہارے نزدیک تبین فجر بلا التحقق قرار پائے اور غلس اسکے
ساتہ بزعم تمہارے جمع ہوا تو حاصل کلام یہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونو باہم منافی نہین
بلکہ مفاد دونو کا واحد ہے تو چاہیئے کہ قائلین استحباب تغلیس اوس اسفار مع الغلس سے پہلے کہ
وہ غلس محض ہوگا نماز کو مستحب نکہین اور حال یہ ہے کہ وہ مطلق غلس مین نماز کو مستحب کہتے ہین اور
تخصیص بعض افراد غلس کی نہین کرتے پس توجیہ مذکور موافق مذہب اونکے کے نہوگی اور رابعا
یہ کہ حصر کرنا تمہارا معرفت نسخ کو بیچ تاخر تاریخ کے بہی صحیح نہین بلکہ کبہی نسخ ساتہ تاخر تاریخ کے

اور کبھی ساتھ نفس مضمون نفس ناسخ کے اور کبھی ساتھ جزم صحابی کے بتاخر نفس بدون علم بالتاریخ کے
معلوم کیا جاتا ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر ویعرف النسخ بامور صرحہا ماورد فی النص کحدیث بریدۃ فی صحیح
مسلم کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروہا فانہا تذکر الآخرۃ ومنہا ما یجزم الصحابی بانہ متاخر کقول
جابر کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء مما مست النار اخرجہ اصحاب السنن ومنہا
ما یعرف بالتاریخ انتہی پس ممکن ہے کہ حدیث تغلیس کو منسوخ کہیں بحجت اجماع صحابہ کثیر کے اوپر
تنویر کے کہ وہ علامت ہے جزم کیساتھ منسوخ ہونیکے کما نقل عن ابراہیم النخعی وسیجی تفصیلہ اور یہ
جو کہا ہے کہ حدیث طبرانی وغیرہ کی نور یا بلال غبّس الفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم جو حسینی نے
شرح بخاری میں نقل کی ہے بے تصحیح کسی امام کے ائمہ حدیث میں سے حجت نہیں اسلئے کہ محلی میں کہا ہے
کہ یہ حدیث اسناداً ضعیف ہے پس بے تصحیح کسی محدث کے کسطرح قبول کیجاوے انتہی کلامہ ہو خارج
واب تحقیق سے اسلئے کہ حجیت کے لئے حدیث کی صحت چاہیئے موافق قواعد محدثین کے اور جب
طبرانی نے حدیث مذکور روایت کی اور مؤلف نے کوئی جرح لائق [illegible]
حجیت اوسکی کے کیا ضرور ہے طبرانی [illegible] اوسکو روایت کرنا [illegible]
ضعیف کہنا صاحب محلی کا جو مؤلف نے نقل کیا علی التسلیم مضر نہیں [illegible]
وتعدیل وتنقید احادیث میں سے نہیں ہیں باآنکہ سوا طبرانی کے ابن عدی [illegible] حافظ حدیث جلال الدین
السیوطی جو ائمہ حدیث میں سے ہیں اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور نقل کرنا محدث کا کسی حدیث کو تصحیح
ہے واسطے اوس حدیث کے اور تعدیل ہے واسطے رواۃ اوسکی کے چنانچہ خود مؤلف معیار سبلکو نقل کر چکے ہیں
اور مانتا ہے وقال الشیخ ابن حجر العسقلانی فی الارشاد الساری ان تخریج صاحب الحدیث لرواتہ
مقتضیٌ لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ انتہی اور شرط صحت اور حجیت ہونے حدیث کی [illegible]
اہل علم کے تصحیح کسی محدث کو نہیں گر وہ [illegible] منقول ہو [illegible] تام الضبط [illegible]
غیر معلل ولا شاذ [illegible]
[illegible] شرائط [illegible] ضروری
[illegible] شرح المعتبر

اسکی کے تصحیح کسی محدث کی شرط نہین پس مؤلف نے کوئی جرح کسی شرط معتبر پر نکیا اور تصحیح کسی محدث
کو واسطے حجیت کی شرط گردانا معلوم نہین کہ یہہ احداث امر جدید کہان سے کیا قال الشیخ سراج احمد الحنفی
فی ترجمتہ للترمذی و در تاویل شافعی وغیرہ نظر است زیرا کہ قد اخرج الطبرانی وابن عدی من روایۃ ہدیر
بن عبد الرحمان سمعت جدی رافع ابن خدیج یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال یا بلال
نور بصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار وروی الطحاوی عن علی انہ کان یصلی الفجر
وہم یتراؤن الشمس مخافۃ ان یطلع انتہی واخرج السیوطی فی جمع الجوامع نور بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم
مواقع نبلہم انتہی اور مجمع البحار مین بھی اس حدیث کو بعض محل مین استناداً ذکر کیا ہی کما قال اسفروا بالفجر
فانہ اعظم للاجر اسفر الصبح اذا انکشف واضاء قالوا یحتمل انہم حین امروا بتغلیس الفجر کانوا یصلونہا عند الفجر
الاول حرصا فقال اسفروا بہا ای اخروہا الی الفجر الثانی ویحققہ ویقویہ حدیث نور بالفجر قدر ما یبصر القوم
مواقع نبلہم انتہی اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہے کہ حدیث طبرانی اسناداً ضعیف ہی واسطے تضعیف حدیث
کے کافی نہین اسلئے کہ باآنکہ صاحب محلی ارباب تنقید احادیث سے بلکہ حفاظ حدیث سے بلکہ محدثین کاملین
مشہورین سے بھی نہین انکی قول کا بغیر نقل کے کسی امام فن حدیث سے کیا اعتبار جرح اسکا مبہم ہے اور بتسلیم
واعتراف مؤلف معیار جرح مبہم بغیر بیان سبب جرح کے مضعف حدیث نہین چہ جائیکہ صادر ہو غیر عارف
اسباب جرح سے اور جب قول صاحب محلی کا اسجگہہ مضعف حدیث نہوا اور حدیث مذکور کو طبرانی وغیرہ محققین
حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہہ حدیث مبطل ہوئی محل مذکور کی اور مؤید ہوئی ہماری مدعا کی اور یہہ جو
وجہ ثانی مین کہا ہے کہ مراد حدیث اسفروا سے یہہ ہی کہ غلس مین شروع کرو اور تطویل قراءۃ کرکے اسفار
مین اختتام کرو اور طحاوی سے نقل کیا ہی کہ مذہب امام اور صاحبین یہی ہی منافی صریح ہی معنی اسفروا
بالفجر کے اسلئے کہ مراد فجر سے اسجگہہ نماز فجر ہے پس معنی یہہ ہونگے کہ اسفار کرو ساتھ نماز فجر کے
اور نماز فجر نام ہے مجموعہ صلوۃ فجر کا نہ جزء اخیر کا پس یہہ معنی کہ اسفار مین ختم کرو اور غلس مین شروع
کرو اسفروا بالفجر کے حقیقۃً کیونکر ہو سکین گی البتہ بمعنی اتموا صلوتکم بالاسفار کے لینا مجازاً ہوگا اور
اختیار کرنا مجاز کا در صورت صحت معنی حقیقی کے داب اہل علم سے خارج ہی اور یہہ کہنا امام طحاوی کا
کہ مذہب صاحبین و امام یہی ہے مخالف ہے ظاہر الروایۃ کی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر
قال الطحاوی والذی ینبغی الدخول فی الفجر وقت التغلیس والخروج منہا فی وقت الاسفار قال وہو قول

وابی حنیفہ وابی یوسف و محمد لکن الذی ذکر الاصحاب عن الثلثۃ ان الافضل ان یبدء بالاسفار ویختم بہ
وھو الذی یفید اللفظ فان الاسفار بالفجر اذا ھا فیہ اسم لمجموعھا فیلزم ادخال مجموعھا فیہ
انتہی اور یہہ جو تیسری وجہ مین کہا ہے کہ حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ پر یعنی یہہ حکم اسفروا بالفجر کا
مخصوص ہی ساتھہ لیالی مقمرہ کے کما ذکرہ الخطابی انتہے منافات ظاہرہ رکھتا ہے ساتھہ روایت
مذکورہ طحاوی اور ابن حبان اور نسائی کے جنکا مفاد یہہ ہے کہ جب تم اسفار کروگے موجب اجر
عظیم کا ہوگا پس کلیۃ حکم جو مفاد حدیث ہی منافی ہے تخصیص کے ثانیا یہہ کہ قائلین استحباب تغلیس
ہر زمانہ مین تغلیس کو مستحب کہتی ہین اونکی طرف سی یہہ تاویل توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے
قبیل سی ہوگی ثالثا یہہ کہ حکم مطلق کو مقید کرنا بلا قرینہ تقیید نزدیک اہل تحقیق کے کسطرح مقبول ہو
اور حدیث تغلیس مذکور کو قرینہ تقیید قرار دینا صحیح نہین اسلئے کہ وہ یا محمول ہی غلس داخل مسجد پر
یا منسوخ ہے یا محمول ہی اسپر کہ رسول اللہ صلعم واسطی بیان جواز کے کبھی کبھی غلس مین بھی نماز فجر
ادا فرماتے تھی پس جب یہہ سب احتمالات حدیث مذکور مین جاری ہین تو اس سی تقیید و تخصیص حدیث
اسفروا بالفجر کی ساتھہ لیالی مقمرہ کی کسطرح ہوسکی گی باآنکہ حدیث تغلیس مین تعیین لیالی غیر مقمرہ کے
نہین اگر ہوتی تو البتہ اس سی احتمال تقیید کا ممکن تھا بظاہر گو تعمق نظر اٹھہ جاتا اور جب وجوہ جمع حدیث
تغلیس و اسفار کی جو تخییل مؤلف معیار مین جاگزین تھی مردود ہوئے اور طرق تاویلات رکیکہ کی مسدود
تو اب نہ باقی رہا مگر یہہ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہو یا محمول کرو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور باطل ہوا
یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ اگر رجوع طرف نسخ کے کرو تو حدیث تغلیس کو ناسخ کہو اور احادیث اسفار
کو منسوخ اسلئے کہ حدیث تغلیس متاخر ہی حدیث اسفار سی جیسا کہ روایت ابو داؤد مین گذرا انتہی اسلئے
باطل ہوا کہ حدیث ابی داؤد جسکو مؤلف نی علامت تاخیر حدیث تغلیس گردانا ہی شاذ بلکہ منکر ہے
بجہت مجروح ہونے اسامۃ بن زید کے کما مر پس اس سی تاخر کیونکر ثابت ہوگا اور حدیث اسفار کو
متروک العمل کہنا بجہت تعارض حدیث تغلیس کی بھی باطل ہے اسلئے کہ جب حدیث تغلیس یا منسوخ
ہوئی یا محمول ہوئی اوپر غلس اندرون مسجد کی اور یہہ منافی اسفار نہین تو پھر ترجیح روایت شیخین کے
کیا معنی ترجیح تو عند عدم امکان الجمع والنسخ دیکھی جاتی ہے اور وہ تاویلین جمع حدیثین کی جو مؤلف
معیار نی کین جسوقت منافی ہوئین احادیث صحیحہ کی پس نہ باقی رہا محل احادیث مذکورہ مگر وہ جو ہمنی بیان کیا باآنکہ

کبھی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین واسطے بیان جواز کے بھی ہوتا تھا
اور بھی نزدیک اہل اصول کے قول کو ترجیح ہے اوپر فعل کے پس ممکن ہے کہ گاہی تغلیس مروی محمول ہو بیان
جواز پر یا احادیث اسفار جسمیں امر ہے تنویر و اسفار کا ترجیح پائیں اوپر احادیث تغلیس کے جسمیں بیان ہے
فعل رسول اللہ صلعم کا قال الزیلعی لنا قولہ علیہ الصلوۃ والسلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر رواہ
الترمذی وغیرہ وقال حدیث حسن صحیح وقال ابن مسعود ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ
لغیر وقتہا الا صلوتین جمع بین العشاء والمغرب بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا بغلس
رواہ مسلم وعن ابی داود بن یزید عن ابیہ قال کان علی بن طالب رض یصلی بنا الفجر ونحن نتراءی الشمس مخافۃ
ان تکون قد طلعت رواہ الطحاوی وذکرہ فی الام ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ وتوسیع الحال علی النائم
والضعیف فی ادراک فضل الجماعۃ انتہی مختصرا اور یہہ جو کہا ہے کہ قول ابراہیم نخعی سے بھی نسخ تغلیس نہیں
ثابت ہوتا اسلئے کہ اگر یہہ کہو کہ اصحاب مجتمعین علی التنویر سے بیچ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہیں تو
قول اسکا منقطع ہوگا اسلئے کہ اسکو سب یا جمہور صحابہ سے ملاقات نہیں ہے بلکہ فقط ایکدو صحابہ سے
ملاقات ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اسکو طبقہ خامسہ میں سے گنا ہے اور طبقہ خامسہ وہ ہے کہ جنہوں
نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہے پس انکا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تھے منقطع ہوگا اسلئے
کہ خود تو انہوں نے ان صحابہ کو نہیں دیکھا خواہی نخواہی کسی سے سنا ہوگا حال آنکہ اسکا ذکر نہیں کیا
تو قول انکا منقطع ہوگا اور یہہ قول حجت نہیں کما مر عن میزان الاعتدال انتہی بحاصلہ تو جواب اولا یہہ ہے کہ
یہہ جو تقریب سے نقل کیا ہے کہ طبقہ صغری تابعین کا جسکو طبقہ خامسہ کہا ہے وہ ہے کہ جنہوں نے ایک دو
صحابی کو دیکھا اور بعضوں کو سماع صحابہ سے نہیں ہے یا تو محمول ہے تغلیب پر یعنی اکثر مذکورین طبقہ
خامسہ کے اسی طور پر تھے اگرچہ بعض ایسے بھی ہوں کہ انہوں نے جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہو پس صاحب
تقریب نے کل پر حکم اکثر کا کر دیا یا محمول ہے اختصار پر یعنی طبقہ صغار تابعین کا وہ تھا کہ انکو ملاقات ہو عدد یسیر
صحابہ سے یا ملاقات ہو جماعت صحابہ سے لیکن تمام روایات انکی تابعین سے ہوں کما قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی
فی شرح شرح نخبۃ الفکر والتابعی الکبیر ہو الذی لقی جماعۃ من الصحابۃ وجل روایتہ عنہم کقیس بن حازم
وسعید بن المسیب والصغیر ہو الذی لم یلق من الصحابۃ الا العدد الیسیر ولقی جماعۃ الا ان جل روایتہ عن التابعین
کیحیی بن سعید الانصاری انتہی پس صاحب تقریب نے بنظر اختصار و اجمال فقط صورت اولی پر بیان

طبقہ خامسہ مین کہ وہ طبقہ صغار تابعین کا ہے اکتفا فرمایا یا محمول ہی اسپر کہ کبھی شخص واحد باعتبار
مختلفین دو طبقون مین گنا جاتا ہے کما مر عن کلام صاحب التقریب فی اول الکتاب پس مؤلف تقریب نے
ابراہیم نخعی کو اس اعتبار سے کہ روایت انکی تابعین ہی سے ہے نہ صحابہ سے طبقہ خامسہ سے گنا اگرچہ
باعتبار ملاقات جماعت صحابہ کی انکو طبقہ متقدمہ سے کہا جائے چنانچہ امام نووی نے تہذیب مین احمد
ابن صالح عجلی سے نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے جماعت صحابہ کو پایا اور حضرت عائشہ صدیقہ رض پاس
حاضر ہوئے اور انکو دیکھا کما قال ہو ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود ہو تابعی دخل علی عائشہ رض
وروینا عن احمد بن صالح العجلی قال لم یحدث النخعی عن احد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد ادرک منہم جماعۃ
ورای عائشہ پس اول تو غور کرو کہ یہہ کسطرح ہو سکی کہ ابراہیم نخعی خدمت حضرت عائشہ مین حاضر ہوئے
ہون اور فقط ایک دو صحابی سے ملاقات کی ہو اسلیے کہ زمانہ حضرت صدیقہ مین ہزارون اصحاب جو
تھے اور ہمیشہ خدمت حضرت صدیقہ مین حاضر رہتے تھے اور نیز اہل علم و دیانت تفحص تمام ملاقات صحابہ
کرتے تھے اور اسکو مغتنم سمجھتے تھے پس جب حضرت صدیقہ کی خدمت مین کوئی حاضر ہو تو ضرور ہی کہ صحابہ کثیر
سے اسکی ملاقات ہو گی معہذا روایت احمد بن صالح سے مصرحاً ادراک جماعت صحابہ کا ثابت ہی
اور بھی کلام شارح شرح نخبۃ سے معلوم ہو چکا کہ تابعی صغیر مین ملاقات ایکدو صحابی کی شرط نہین ہے
بلکہ جسکو جماعت صحابہ سے ملاقات ہو لیکن روایت اسکی صحابہ سے نہو تو وہ بھی تابعی صغیر ہوتا ہے تو
جبتک کلام صاحب تقریب کو محامل مذکورہ پر حمل نکیا جاویگا منافی ہوگا تصریحات مذکورہ کی اور تطبیق نہ ہوگا
ساتھہ اسکی اور توجیہات رکیکہ سوا محامل مذکورہ و نحوہ کے اگر کوئی کریگا تو ہر عاقل منصف پر تعسف اور
تکلف اسکا واضح ہو جائیگا پس ابراہیم نخعی نے جو احوال صحابہ مین نقل کیا ہی کہ اصحاب رسول اللہ صلعم مجتمع
تھے اوپر استحباب تنویر کے تو ممکن ہی کہ انہون نے جماعت کثیرہ کو دیکھا ہو اور حال انکا نقل کیا ہو پس
قول انکا منقطع کیونکر ہوا اور ثانیاً یہہ ہی کہ منقطع اصطلاح محدثین مین کہتے ہین اس حدیث کو جسکی اسناد مین
ایک راوی یا زیادہ بشرط عدم توالی گرا دیا جائے اور یہہ معنی منقطع کے شامل ہین مرسل و معضل
اور معلق وغیرہ کو اور اکثر استعمال منقطع کا اسمین ہی کہ تابعی سے نیچے کا راوی حدیث کو طرف صحابی کی نسبت کرے
جیسے کہ مالک کی روایت ابن عمر رض سے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والا فان کان السقط باثنین غیر متوالیین
فی موضعین مثلا فہو المنقطع وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا یزید

فی موضع من الاسناد عن واحد هذا هو الصحیح الذی ذهب الیه الجمهور والخطیب وابن عبد البر وغیرهما
من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسناده علی ای وجه کان انقطاعه بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق
لکن اکثر ما یستعمل فی روایة من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر انتہی بقدر الحاجة پس اگر
منقطع سے مراد مؤلف کی معنی اول ہین تو یہہ قسم شامل ہے مرسل وغیرہ کو بھی اور اسجگہہ اقسام منقطع مین سے
قول مذکور مرسل ہوگا اسلئے کہ مرسل کہتے ہین اُس حدیث کو کہ جسکی اسناد مین سے تابعی کے بعد کا راوی
ساقط ہو یعنی تابعی صغیر یا کبیر روایت کری حدیثکو ساتھہ حذف صحابی کے اور کہے قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کذا او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا ونحو ذلک انتہی کما ہو مصرح فی شرح نخبة الفکر اور اسکی قبول او حجیت
مین اختلاف مشہور ہے وقد مر بند منہ فی اول الکتاب پس اُسکو علی الاطلاق مردود کہنا اور حجیت سے
ساقط کرنا اسطرح صحیح ہوگا بلکہ امام اور صاحبین اور امام مالک اور ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہم
سب اسکو حجیت گردانتے ہین اور کلام منسوب طرف میزان اعتدال کے صریح دال ہے اسپر کہ قول مذکور حدیث
مرسل ہے لیکن یہہ جو کہا ہے کہ جسوقت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالی عنہم سے یہہ ارسال کرین تو وہ حجیت
نہین مبنی ہے قول بعض پر علی التحقیق اور اگر معنی ثانی منقطع کی جو اکثر مستعمل ہین مراد ہون تو یہانپر منقطع
صادق ہی نہین آتا اسلئے کہ ابراہیم نخعی تابعی تھے اور اسمین شرط یہہ ہے کہ تابعی سے تحت کا راوی نسبت
حدیث کی طرف صحابی کے کرے اور ثالثا یہہ کہ تعریف منقطع مین یہہ امر ماخوذ ہے کہ نسبت حدیث کی
طرف رسول اللہ صلعم کے یا طرف صحابی کے کیجاوے لیکن کوئی راوی سند مین سے ساقط ہو بشرائط
کما مر اور قول ابراہیم نخعی مین نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم یا صحابی کی تو ہے اسقاط راوی کے
کہان ہے پس اُسکو منقطع کہنا ہی صحیح نہین اور کلام میزان اعتدال اُسکی طرف متوجہ ہی نہین تو حجیت سے ساقط
کسطرح ہوگا اور ظاہر یہہ ہے کہ کلام ابراہیم نخعی کا موافق اصطلاح اہل حدیث کی حدیث موقوف ہوگا چنانچہ علامہ
ابن الاثیر مقدمہ جامع الاصول مین بیان قسم رابع موقوف مین فرماتے ہین الرابع ما یوہم لفظہ انہ مسند
ولیس بمسند کما روی المغیرة ابن شعبة قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرعون بابہ
بالاظافیر فہذا یوہم لذکر رسول اللہ صلعم انہ مسند ولیس کذلک انما ہو موقوف علی اصحابی حکی عن اقرانہ من
الصحابة فعلا ولم یسند الی واحد منہم انتہی پس حدیث موقوف علی التابعی بشرائط المعتبرة مقبول ہوتی ہے
کسی نے اُسکو مطلقا حجیت سے ساقط نہین کیا اور ابراہیم نخعی مین شرائط قبول خبر کہ وہ عدالت اور ضبط اور عقل اور اسلام

موجود ہین پہر اونکی حدیث کو حجت سے ساقط کرنا یعنی چہ اور کلام صاحب محلی کا جواب پیشتر ہم دیچکے ہین
حاجت اعادہ نہین لیکن یہ جو لکہا ہی کہ عدم نسخ تغلیس اس سے معلوم ہوتا ہی کہ عمر رض نے اپنے عمال کو اور
ابی موسی اشعری کو لکہہ بہیجا تہا کہ نماز صبح ایسے وقت مین پڑہین کہ ستارے مختلط ظاہر ہون پس اگر تغلیس منسوخ
ہوتی تو عمر رض اور ابی موسی اشعری پر مخفی نہوتے تو جواب اسکا اولا یہ ہی کہ حضرت علی رض سے پیشتر منقول
ہو چکا کہ غایت اسفار مین نماز فجر ادا فرماتے تہے کما رواہ الطحاوی وغیرہ پس اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علی رض
پر کہ رفیق خاص اور معدود بیچ اہل بیت رسالت کے تہے مخفی نہوتی فما ہو جوابکم فہو جوابنا اور ثانیا یہ کہ خبر کتابت
عمر رض کی طرف عمال اپنے کی جو صاحب محلی نے نقل کی بدون بیان اسناد کے قابل قبول نہین جب اسناد اوسکی ذکر
کرتا تو اوسکی رد و قبول مین نظر کیجاتی پس بمجرد بیان صاحب محلی یہ نقل قابل حجیت نہین اور ثالثا
یہ کہ ہمکو نفس تغلیس کے نسخ کا تو دعوی نہین ہی البتہ استحباب تغلیس کو نسخ کہا جاتا ہی اور نفس تغلیس کو ہم
جائز کہتے ہین پس ممکن ہی کہ حضرت عمر رض نے بمصلحت احتراز تفویت فرض کے اس محل مین جواز کو اختیار
فرمایا ہو یعنی جو لوگ بلاد بعیدہ مین نو مسلم تہے اونکو بجہت بعد مدینہ طیبہ کے اور نزدیکی زمانہ کفر کے اور
عدم احتیاط حفظ اوقات نماز کے ادا کرنا اس مستحب کا دشوار تہا پس اگر اونکو ساتہ وقت مستحب فجر کے
جو وہ اسفار تہا امر کیا جاتا اور حال یہ ہی کہ وقت نماز فجر وقت ہی نوم شیرین اور سستی طبع کاہلین کا
تو محتمل تہا کہ نفس وقت اونکی ہاتہ سے چہوٹ جاتا اور نماز قضا کر دیتے لہذا احتمال کو حکم فرمایا کہ وقت
اشتباک نجوم کے نماز پڑہین تا متبعین حال کے عادی ہون اول سے جاگنے کے اور رفع ہو احتمال قضای نماز کا
اس تقدیر پر اور صحابہ کرام رض اونکے امر کا انکار کیون کرتے اور پہر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا نماز فجر کو
ساتہ سورہ بقر کے اور حضرت عمر رض کا ساتہ سورہ یوسف کے دائما مؤلف نے ثابت نہین کیا اور کیا
ماہی محتمل ہی کہ واسطے بیان جواز کے ہو آور وہ جو ابن ماجہ سے بروایت مغیث ابن سمی نقل کیا ہے کہ عبد اللہ
بن الزبیر رض نے نماز فجر غلس مین پڑہی پہر مینے ابن عمر رض سے پوچہا کہ یہ نماز کیسی پڑہی تو انہون نے
فرمایا کہ ہماری نماز ساتہ رسول اللہ صلعم کے اور ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی اسیطور پر تہی لیکن جب
عمر رض مجروح ہوئے تو عثمان رض نے اسفار فرمایا ہمکو مضر نہین اسلئے کہ اول تو خود یہ روایت مخالف ہی
روایت ثانیہ کے جسکو ناقل متصل اس روایت معتب کے نقل کرتا ہی ابن ابی شیبہ سے کہ زمان عثمان رض
مین لوگ تغلیس کیا کرتے تہے پس خبر اسفار کرنی حضرت عثمان رض کی بعد مجروح ہونے حضرت عمر رض کی منافی ہی

اور لائق قبول نہین اور ثانیاً یہ کہ سوال مغیث ابن سمی کا تو یہ تھا کہ جب اسفار امر مستحب ہی تو پھر تجاوز کرنا
اس امر مستحب سے کیون واقع ہوا اسکا جواب عبد اللہ بن عمر رضی نے یون دیا کہ ہمنے ساتھ رسول اللہ صلعم اور
سا حضرت ابی بکر اور عمر رضی کے غلس مین نماز پڑھی ہی پس اس کلام سے فقط یہ امر لازم ہی کہ نماز فجر غلس مین
بھی واقع ہوئی خواہ وہ منسوخ ہو یا اختیار کرنا اوسکا واسطے بیان جواز کے ہو یا اسمین کوئی مصلحت
آخری مرعی ہو اس صورت مین استحباب اسفار اس سے رفع نہین ہوتا اور نہ مداومت تغلیس کی سمجھی جاتی ہی پس
کوئی دلیل مؤلف کی واقع استحباب اسفار کی پایہ ثبوت کو نہ پہنچی اور یہ جو مولف نے کہا کہ غلس کو غلس داخل
مسجد پر محمول کرنا تحریف ہی اور بقول مولوی اسمٰعیل کے خط نصرانیہ ہی خیال ہی خام اور سودا ہی ناسرانجام اور
بے ادبی ہی ساتھ ائمہ دین کی اور جرأت ہی اوپر فقہاء مجتہدین کی نعوذ باللہ سبحانہ منہا ومن جمیع ما کرہ اللہ
سبحانہ اور یہ جو بیان اس دعوی مین کیا ہی کہ حدیث عائشہ مین غلس وقت انقلاب کے مسجد سے گھرون
کیطرف بیان کیا ہی نہ حالت اقامت مسجد مین کلام ہی بیجا اصل اور ایسی ہی نافہمیون نے مؤلف معیار کو ورطہ
ہلاکت اور طعن ائمہ دین مین مبتلا کیا ہی اسواسطے کہ مضمون حدیث عائشہ رضی کا تو یہ ہی کہ عورتین جو نماز فجر مین
حاضر ہوتی تھین اور بعد اتمام نماز کی وہ رجوع کرتی تھین طرف گھرون اپنے کی تو بجہت تاریکی کے پہچانی
نہین جاتی تھین اب غور کرو کہ یہ انقلاب مصلیات جو عبارت ہی رجوع سے حرکت ہی کہ وہ زمانے
چیز ہی آتی نہین پس جسوقت وہ عورتین نماز پڑھکر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے نکلتی تھین تو اول محالہ
ایک زمانہ معین مین ساتھ چلنے کے اور قطع کرنے مسافت اندرون مسجد کی باہر نکلتی ہونگی تو باآنکہ مسجد شریف
مین نمازی کثیر ہوتی تھی اور داخل مسجد مین بہت سا بعد تھا بجہت تاریکی کی جو اسوقت اندرون مسجد مین
ہوتی تھی وہ عورتین اسحالت انقلاب رجوع مین پہچانی نہین جاتی تھین اس محل مین یہ توہم کیونکر
پیدا ہوا کہ یہ غلس اگر حالت اقامت مسجد مین ہو تو یہ معنی بن سکین اور اگر وقت رجوع کی ہو تو یہ معنی نہ بن سکین
بھلا وقت انقلاب مصلیات کی غلس اندرون مسجد جاتا رہیگا اور وقت اقامت کے باقی ہوگا یا
وہ عورتین وقت رجوع کی بمجرد ارادہ رجوع کی نظرون سے غائب ہو جائینگی ایسی بات تو عاقل کی شان سے
بسا مستبعد ہی مؤلف معیار نے یہ امر نہ سوچا کہ رجوع اور انقلاب ساتھ حرکت کی ہوتا ہی اور تا اتمام
مسافت داخل مسجد کے راجع کو حدود مسافت اندرون مسجد مین ہونا ضروری ہی پس اسحالت مین
وہ راجع منجملہ احکام کے ساتھ اس حکم کے بھی موصوف ہوگا کہ بجہت تاریکی کے پہچانا نہ گیا

پس اس توجیہ توجیہ کو الفاظ حدیث سے کیا مناسبت ہے کہ اسکو تحریف قرار دیا اور خطابی نے ٹھہرایا ہے
جو کہا ہے پس دیکھو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد میں کہاں سمجھی جاتی ہے مثل کلام سابق کے باطل ہے اسلئے
کہ ہمنے یہ دعوی نہیں کیا کہ لفظ غلس سے تاریکی خاص مفہوم ہوتی ہے بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ غلس مطلق ہر
جگہ اس فرد خاص میں متحقق ہے بایں طور کہ مرد و عورتیں مسجد میں نماز کیلئے جمع ہوتی تھی اور باینہمہ کہ اندرون
مسجد کی مسافت قلیل تھی لیکن باعث تاریکی کے جو اوسوقت اوس محل میں واقع تھی مرد عورتوں کو
پہچانتے نہ تھے اور سبب تاریکی کا یہ تھا کہ سقف مسجد کی نیچی اور جھکی ہوئی تھی اور چراغ مسجد میں اس وقت میں روشن نہیں
کئے جاتے تھے اور بیان حضرت عائشہ کا قرینہ صریحہ ہے اوپر اس توجیہ کے اسلئے کہ دروازہ حجرہ اونکی کا
اندرون مسجد تھا پس جب بعد اتمام نماز کے یہ اپنے حجرہ میں تشریف لیجاتی تھیں اوسیوقت اور عورتیں
بھی رجوع کرتی تھیں اور اوسیوقت اوس محل میں غلس کے سبب سے اونکو کوئی نہیں پہچانتا تھا تو بہت ظاہر ہے کہ
مراد غلس مذکور سے وہی غلس خاص داخل مسجد ہے اور جسطرح اسحال کو حضرت عائشہ نے روایت کیا اسیطرح اور صحابہ
نے بھی اسی حال کو روایت کیا ہے پس اور صحابہ کے روایت کرنے سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ مراد غلس سے
غلس بیرون مسجد ہو البتہ محتمل ہے جیسا کہ غلس اندرون مسجد محتمل ہے لیکن جب بیان حضرت عائشہ کا
باعث ہے نے دروازہ حجرہ اونکے کے اندر مسجد کے محتمل غلس بیرون مسجد کا نہیں اور صحابہ آخر نے بھی حال بیان
کیا جو حضرت عائشہ نے بیان فرمایا پس بالضرورۃ کلام صحابہ آخرین بھی احتمال غلس بیرون مسجد
ساقط ہوا اور وہی غلس جو کلام حضرت عائشہ میں مراد متعین ہوا اور یہ امر ثابت ہوا
استحباب اسفار سے بشبہات رکیکہ مولف کے اوپر نسخ اور تغلیس اگر مستحب ہے تو نسخ ہو گئی اور تغلیس جو
منقول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے محمول ہے اوپر بیان جواز یا مصالح آخر نہ کہ اختیار
مستحب کے قال صاحب العنایۃ فی حاشیۃ علی الہدایۃ واستدلال الشافعی بحدیث عائشۃ قالت کان النساء
ینصرفن الخ ولان فی ہذا مسارعۃ فی ادا العبادۃ وہو مندوب الیہ بقولہ تعالی وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم
ولنا حدیث رافع ابن خدیج ان النبی علیہ السلام قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ولان فی الاسفار
تکثیر الجماعۃ وفی التغلیس تقلیلہا ویؤدی الی تکثیر الجماعۃ کان اولی لان المکث فی مکان الصلوۃ حتی تطلع الشمس
مندوب الیہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب
من ولد اسماعیل واذا اسفروا بہا تمکن من احراز ہذہ الفضیلۃ وعند التغلیس قل ما یتمکن منہ واما حدیث

عائشة فالصحيح من الروايات اسفار رسول الله صلعم بصلوة الفجر فان ثبت التغليس فلعذر الخروج الى سفر او كان
ذلك حين يحضر النساء للصلوة بالجماعة ثم انتسخ ذلك حين امرن بالقرار في البيوت واما الجواب وعن تعلقه
بالاية فقلنا المسارعة الى مغفرة الله انما يكون في المسارعة الى الشئ الذي هو افضل عند الله من غيره وذلك
في تكثير الجماعة لا في تقليلها ولكن لا يكون ذلك في التغليس فكان في التنوير مسارعة الى المغفرة لا في التغليس على
ان الاية عامة فحملها على بعض الصلوات بدليل ما روينا كذا في مبسوطين والمعنى الفقهي فيه ان تاخير الفجر الى
آخر الوقت امر مباح بالاجماع لا كراهة فيه وتقليل الجماعة امر مكروه كذلك ايقاع الناس في الحرج والتغليس بالفجر يؤدي
الى احد الامرين اما ازعاج الناس لاول الوقت وفيه حرج لانه امر بخلاف العادة واما تقليل الجماعة فهو فاسد لانه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى معاذا عن تطويل القراءة وعلل تنفير الناس عن الجماعة وطول القراءة
في الصلوة في الاصل سنة فوق تعجيل الصلوة ثم ورد النهي عن تلك السنة مع قولها لئلا يؤدي الى تقليل الجماعة فلا
يكون منهيا عن ادناها لئلا يؤدي الى تقليل الجماعة اولى كذا في الاسرار انتهى **قال صاحب التنوير** مسئلہ تیسرا بیچ
بیان وقت مستحب ظہر کے ہے **قال مؤلف المعیار** کئی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم شدت
گرمیوں میں بھی نماز اول وقت میں پڑھتے تھے اور اسکی رغبت دلاتے تھے **اقول** حاصل کلام مولف معیار کا
اسجگہ یہ ہے کہ احادیث ابراد بالظہر اور احادیث تبکیر بالظہر میں جمع کرنا ممکن ہے پس اختیار کرنا نسخ تبکیر کا موسم
گرمی میں ساتھ احادیث ابراد کے خلاف قاعدہ محدثین ہے اسلئے کہ جبتک حدیثیں متعارضین میں جمع ہو سکے تو
نسخ کیطرف رجوع نہیں کرتے پس جواب اسکا یہ ہے کہ اگر جمع بغیر تعسف کے ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہے اور جب
جمع حدیثین میں تعسف اور تکلیف ہو اور خلاف ظاہر بلا قرینہ صارفہ اختیار کرنا پڑے تو وہ جمع نزدیک
محدثین کے بلکہ نزدیک کسیکے علماء محققین میں سے معتبر نہیں چنانچہ یہ عبارت شرح شرح نخبۃ الفکر جسکو مولف نے
استناد مدعا اپنے میں نقل کیا ہے دال صریح ہے اسپر وان كانت المعارضة بمثله فلا يخلو اما ان يكون الجمع بين
مدلوليهما بغير تعسف او لا فان امكن الجمع فهو المسمى بمختلف الحديث والا فهو الناسخ والمنسوخ انتهى مختصرا پس وہ
جو مؤلف نے درمیان احادیث تہجیر اور احادیث ابراد کے زمانہ صیف میں بانیطور جمع کیا ہے کہ احادیث
تہجیر محمول ہیں فضیلت اور سنیت پر اور احادیث ابراد محمول ہیں رخصت پر واسطے اون لوگوں کے جو مشقت
گرمی اوٹھا نہیں سکتے اور ضعیف ہیں سراسر تعسف ہے اسواسطے کہ لفظ ابردوا بالظہر کا جو عام ہے تخصیص
مخاطب دون مخاطب کو نہیں چاہتا اسمیں منعفا مراد لینا بلا وجہ کیونکر ہو سکے ثانیا یہ کہ بخاری میں انس

سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم کا دستور یہ تھا کہ موسم سردی میں نماز ظہر میں تبکیر فرماتے
تھے اور موسم گرمی میں ابراد کرکے نماز پڑھتے تھے کما قال حدثنا محمد بن ابی بکر المقدمی قال حدثنا حرمی بن
عمارة قال حدثنا ابو خلدة هو خالد بن دینار قال سمعت انس بن مالک یقول کان النبی صلی الله علیه
وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوة واذا اشتد الحر ابرد بالصلوة یعنی الجمعة وقال یونس بن بکیر حدثنا
ابو خلدة وقال بالصلوة ولم یذکر الجمعة وقال بشر بن ثابت حدثنا ابو خلدة صلی بنا هذه الجمعة ثم قال الانصاری
کان النبی صلی الله علیه وسلم یصلی الظهر انتہی اور یہ نکتہ روایت بشر بن ثابت میں ہے سوال وقت نماز ظہر سے
پس جواب انس بن مراد صلوة سے صلوة ظہر ہے اور موافق روایت حرمی بن عمارہ کے سوال وقت نماز جمعہ کے
تھا پس صلوة جو جواب میں مذکور ہے موافق تفسیر بخاری کے محمول ہوگی اور صلوة جمعہ کی لیکن چونکہ وقت
جمعہ اور ظہر ایک ہیں تو حکم ظہر کا بھی اس سے معلوم ہو جائیگا ہی نظر سوا ابن بطال نے اس حدیث سے دلیل پکڑی
ہے اوپر اتحاد وقت جمعہ و ظہر کے کما قال یعنی ان ابن بطال استدل بان وقت الجمعة وقت الظهر لان
انسا سوی بینهما فی جواب الحکم المذکور حتی قوله کان النبی صلی الله علیه وسلم یصلی الظهر انتہی جواب محل غور ہے لکن
ابراد بطریق رخصت و تخفیف کے تھا تو رسول اللہ صلعم نفس نفیس مع صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین
کہ قوی تھے مخلوقات کی بیچ ادای احکام الہیہ کے تھے کیوں کرتے تھے اور اسیطرح طحاوی نے بسند ابن مسعود سے
روایت کیا ہے انه رأی رسول الله صلی الله علیه وسلم یعجلها فی الشتاء ویؤخرها فی الصیف انتہی
اور مغیرة بن شعبہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہم ساتھ رسول اللہ صلعم کے نماز ظہر میں تہجیر کرتے
تھے پھر بعد اوسکے فرمایا کہ ابراد کرو گرمیوں میں کما قال کنا نصلی مع رسول الله صلی الله علیه وسلم
الظهر بالتهجیر ثم قال ابردوا بالصلوة فان شدة الحر من فیح جهنم اور مسلم اور اسکو ابن ماجہ نے بھی
روایت کیا ہے انتہی تہجیر بنسبت موسم گرمی کے صحیح ہے پھر تاویل مذکور مولف کیونکر چل سکتی ہے سوائے
جمہور محدثین اور ابو حنیفہ اور امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد نے استحباب ابراد کا موسم
گرمی میں قول کیا اور حدیث باب کو جو ماولین تاویل مذکور مولف معیار کا مستند ہے یا منسوخ
کہا یا محمول کیا اسپر کہ انہوں نے زائد وقت ابراد معین سے چاہی تھی اور اجازت اوسکی رسول اللہ
صلعم سے طلب کی تھی پس رسول اللہ صلعم نے اونکی استدعا قبول نہ فرمائی اور احادیث جو اغلبیت تہجیر
کے دال ہیں بر تصدیق دعوے بنسبت موسم گرمی کے منسوخ قرار دیں اور یا اونکو مطلق ٹھہرایا اور حدیث

ابراد کو مقید پس جب مطلق کو غیر موسم گرمی پر بقرینہ احادیث ابراد کو محمول کرلیں گے تو حاجت نسخ ماننے کی
بھی نہ پڑیگی قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا وحدیث ابی ذر صریح فی ذلک حیث قال کنا مع النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فی التلول +
رواہ البخاری ومسلم والحامل لہم علی ذلک ای افضلیۃ التعجیر مطلقا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم حر الرمضاء فی جباهنا وکفنا فلم یشکنا رواہ مسلم ای لم یزل شکوانا وشکوا ایضا بالاحادیث الدالۃ علی
فضل اول الوقت بان الصلوۃ حینئذ اکثر مشقۃ فیکون افضل والجواب عن حدیث خباب انہ محمول علی انہم طلبوا
تاخیرا زائدا عن وقت الابراد وہو زوال حر الرمضاء وذلک قد یستلزم خروج الوقت فلذلک لم یجبہم او ہو منسوخ
باحادیث الابراد فانہا متاخرۃ عنہ وہذا ما ذہب الطحاوی بحدیث المغیرۃ کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوۃ رواہ احمد وابن ماجۃ برجال ثقات وصححہ ابن حبان ونقل الخلال
عن احمد ان ہذا آخر الامرین من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع بعضہم بین الحدیثین بان الابراد رخصۃ والتعجیل فضل
وہو قول من قال انہ امر ارشاد وعکسہ بعضہم فقال الابراد افضل وحدیث خباب یدل علی جوازہ وہو الصارف
للامر عن الوجوب وفیہ نظر لان الظاہر منع التاخیر وقیل ہو قول خباب فلم یشکنا لم یجبنا الی شکوی بل
اذن لنا فی الابراد وحکی عن ثعلب ویرد ان فی الخبر زیادۃ رواہا ابن المنذر بعدہ فلم یشکنا وقال اذا رأیت
الشمس قد صعدت فصلوا حین لا جوۃ کما قال المازری الاول والجواب عن احادیث اول الوقت انہا عامۃ او مطلقۃ
والامر بالابراد خاص فیجب الالتفات الی من قال التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل ان الافضلیۃ لم تنحصر فی المشقۃ بل
قد یکون الرخصۃ افضل کقصر الصلوۃ فی السفر ذکرہ الحافظ انتہی اور یہ جو ملحقہ ہے ایک پارہ قول نووی کا
نقل کیا یعنی بعض نے جمع بین الحدیثین یوں کیا ہے کہ ابراد رخصت ہے اور تعجیل فضل اور مستند اونکا حدیث خباب
ہے جو جواب شافی اوسکا کلام زرقانی سے صحیح ہو چکا باآنکہ یہ قول بعض ہے جمہور کا اور مخالف ہے ائمہ اربعہ
پس قابل قبول نہیں چنانچہ پورا کلام امام نووی کا جسکو مؤلف نے تصحیفا حذف کردیا ہے یہ ہے وغیرہ
لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ وذکر مسلم بعد ہذا حدیث خباب شکونا الی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فلم یشکنا قال زہیر قلت لابی اسحاق انی اظہر قال نعم قلت اراہ
تعجیلہا قال نعم اختلف العلماء فی الجمع بین ہذین الحدیثین فقال بعضہم الابراد رخصۃ والتعجیل
فضل واحتجوا بحدیث خباب وجمعوا احادیث الابراد علی الترخیص والتخفیف فی التاخیر وبہذا قال

بعض اصحابنا وغيرهم وقال جماعة حديث خباب منسوخ احاديث الابراد وقال آخرون المختار استحباب
الابراد لاحاديثه اما حديث خباب فمحمول على انهم طلبوا تاخيرا زائدا على قدر الابراد لان الابراد يوجد بحيث
الشيطان لا يتمشون فيه وتناقض بهذا الصحيح استحباب الابراد وقال جمهور العلماء وهو المنصوص للشافعي وقال
جمهور الصحابة لكثرة الاحاديث الصحيحة فيه المشتملة على لفظه والامر به في مواطن كثيرة من جملة جماعة من الصحابة انتهى
ہم کہتے انصاف کرنا چاہیے کہ مؤلف معیار کا یہ دعوی تھا کہ قول کرنا نسخ تہجیر کا ساتھ احادیث ابراد کے
مخالف ہے قواعد محدثین کے اور کلام نووی سے جو مؤلف نے دیا تھا ظاہر ہے کہ جمہور محدثین اور امام
شافعی بلکہ اکثر ابراد کا مختار یہی ہے کہ ابراد مستحب ہے اور یہ بغیر نسخ تہجیر کے ممکن نہیں پس معلوم نہیں کہ
محدثین کے قواعد معیار کے کون سے ہیں اور قواعد اونکا کیا ہے وقد مر جوابه مفصلا فلیتذکر اور چونکہ اس محل
میں مقصود ابراد سے غرض ہے متعلق نہیں ہے اور اس سے تعرض نہیں کرتا ہے مؤلف مانع ابتدا
من اشتداد الحر فی تلک البلاد یکون حین بلوغ الظل مثله فیتحقق الابراد فی الظهر عنه هو باطل
اصل ... ابقی حدیث وقت نظر انتہی کلام ... من بیان ثابت ... جواب ... قال صاحب ... الیسار ... معلوم ... اقول جس وقت ... جماعت ... امام ابو حنیفہ ... کمال ... کوئی ... مشائخ ... جواب ... مخالفت ... مطلق ... رائے ... واجب ... بغیر ... وقت ... ابو حنیفہ ... جمہور ... مخالفت ... کلام ... ابو حنیفہ ... قال العلامة ... حدیث ... مخالفة ... ترجیح ... ابو حنیفہ ... مالک ... شافعی ... احمد ... مذہب ... مفصلا ... معیار ... حدیث

بروایت نسائی منقول کرتا ہے عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلوة
فقال صل معي فصلى الظهر حين زاغت الشمس والعصر حين صار فيء كل شيء مثله والمغرب حين
غابت الشمس والعشاء حين غاب الشفق قال ثم صلى الظهر حين كان فيء الانسان مثله
والعصر حين كان فيء الانسان مثليه والمغرب حين كان قبل غيبوبة الشفق قال عبد الله بن
الحارث ثم قال في العشاء الى ثلث الليل انتهى حدیث سے اشتراک وقت ظہر و عصر بوضاحت
تمام ظاہر ہے اسلئے کہ پہلے دن جب نماز عصر ایک مثل پر پڑھی اور دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر ادا کی تو
تو بالضرور بعد ایک مثل کے دونوں نمازوں کا وقت مشترک ہوا اور اسیطرح حدیث امامت جبرئیل سے
اشتراک ظہر و عصر بیچ ایکوقت کے مفہوم ہوتا ہے اور وہ اشتراک جو حدیث امامت سے مفہوم تھا اوسکا
جواب مخالف تنویر نے موافق بعض محققین کے یون دیا کہ حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام مقدم ہے سب
احادیث پر جو بیان اوقات صلوۃ میں وارد ہیں اور احادیث صحیحہ مرویہ شیخین وغیرہما میں مثل
حدیث کے ان النبی صلى الله عليه وسلم قال اذا صليتم الفجر فانه وقت الى ان يطلع قرن
الشمس الاول ثم اذا صليتم الظهر فانه وقت الى ان يحضر العصر رواه مسلم یا مرفوعات ہے کہ ایک
وقت صلوۃ دوسرے وقت صلوۃ میں مشترک نہیں ہے تو لامحالہ اشتراک وقتین جو مفہوم تھا حدیث امامت
منسوخ ہوگا ساتھ ان احادیث امتیاز وقتین کے کہ تاخر اونکا حدیث امامت سے حتمی ہے اور امام نووی نے
اور بعض علما نے موافقت نووی یہ تاویل کی کہ معنی صلوا الظهر حين كان فيء الانسان مثله کے یہ ہیں کہ روز
ثانی میں نماز ظہر سے فارغ ہوئے جسوقت سایہ انسان کا برابر اوسکے ہوگیا یعنی قبل دخول وقت عصر کے
وہ بعد پہنچنے سایہ شی کے ایک مثل کو ہوتا ہے روز ثانی میں نماز ظہر سے فارغ ہوگئے اور اس تاویل کو جیسے
دی باینظور کہ جبتک بین الحدیثین المتعارضین جمع کرنا ممکن ہو تو اختیار نسخ نچاہئے اور مؤلف معیار نے
تاویل نووی جو حدیث امامت میں واقع تھی حدیث سائل میں جسکو نسائی سے نقل کیا جاری کی
اور کہا کہ ایسا ہی کہا ہے معنی اس حدیث میں نووی شافعی اور سلام اللہ حنفی نے اور یہ امر غلط ہے نووی اور سلام
اللہ حنفی نے یہ حدیث ذکر ہی نہیں کی البتہ حدیث امامت جبرئیل نقل کی ہے اور اسمیں تاویل مذکور
تحریر کی ہے بہرحال تاویل مذکور قابل قبول علما نحوی اور مصنفین ذوی العقول نہیں ہے اسلئے کہ جمع بین
الحدیثین المتعارضین جو نسخ پر مقدم ہے وہ ہے جو بلا تکلف و تعسف ہو سکے کما مر عن شرح نخبۃ الفکر اور تاویل

مذکور سراسر تعسف اور بلا قاعدہ ہے اسواسطے کہ اسی حدیث مین جابجا معنی صلی کے یہ لیتے ہین کہ نماز
پڑھی مثلاً وقت میلان آفتاب کے یا وقت غیبوبت شمس کے یا وقت غیبوبت شفق کے یعنی نماز
ظہر اول روز اور مغرب اور عشا اوقات مذکورہ مین پڑھی یعنی نہین اوقات مین شروع کی اور نہین
مین تمام کی جیسا کہ مقتضائے ظرفیت ہے یعنی اوقات مذکورہ ظرف ہین صلی کے تو چاہیے کہ فعل مظروف
بتمامہ ابتدا سے انتہا تک ظرف مذکور ہی مین واقع ہو اور نہین تو ظرفیت حقیقیہ نہوگی اور اگر یہ ظرفیت
حقیقیہ نہ لین اور موافق تاویل نووی کے یہ جملہ ثم صلی الظہر حین کان فیئ الانسان مثلہ کے یون
کہین کہ پہلے دن نماز ظہر سے فارغ ہوئے جسوقت آفتاب ڈھلا اور مغرب سے فارغ ہوئے جسوقت
آفتاب ڈوبا اور عشا سے فارغ ہوئے جسوقت شفق ڈوبی تو کذب صریح اور شروع کرنا نماز مین قبل
دخول وقت اسکے لازم آئیگا ولا یقول بہ عاقل پس ہرگاہ معنی صلی کے سب جگہہ یہ کہ ظروف
مذکورہ مین نماز دن اول والے آخرہ تیسرے پہر ایک وقت ظہر یوم ثانی کے یہ معنی کہنا کہ نماز سے فارغ ہوئے
جسوقت سایہ انسان کا ایک مثل کو پہنچا سراسر مخالف ہے سباق اور سیاق کے دوسرے یہ کہ
معنی صلی الظہر حین کان فیئ الانسان مثلہ کے فرغ من الظہر حین کان فیئ الانسان مثلہ لینا حقیقۃ نہین
ہوسکتا اسلئے کہ حین ظرف ہے صلی الظہر کا تو واجب ہے کہ تحقق فعل مذکور کا حین مسطور مین ہو اور جب معنی
صلی کے فرغ من الصلوۃ لئے تو حین کو ظرف ہوگا فرغ کا نہ صلی کا پس لامحالہ ظرف صلی کا کہنا جو منصوص ہے
مجازاً ہوگا نہ حقیقۃً اور ترک معنی حقیقی اور اختیار معنی مجازی بلا قرینہ جائز نہین کما ہو ظاہر علی من لہ ادنی مساس
بالعلوم اور وہ یہ کہ تقدر معنی حقیقی شرط ہے واسطے اختیار مجاز کے اور اسجگہ معنی حقیقی ممکن ہین اور اوفق ہین ساتھ
سیاق اور سباق دلیل اسکو چھوڑکر واسطے احتراز کے سبب معنی مجازی کو لینا اصلاً جائز نہین اور اگر ایسی ہی تاویلات
کیجاوین تو جہات ضعیفہ واسطے جمع متعارضین کے کافی اور باعث تقدیم جمیع حدیثین ہون اور نسخ حدیث کے
نووی یہ حدیث کسی آیۃ و حدیث سے منسوخ ہوہی نسکیگی اور ہر جگہ قول نسخ ہوا فقہ عموم موجبین کو رین کے
باطل ہوگا اور سبب قائلین نسخ ناواقف ہونگے اصول حدیث سے ولا یتفقہ بہ انسان اور یہ جو امام نووی نے فرمایا کہ
جسوقت حدیث جبرئیل علیہ السلام کو محمول کیا جاوے پس معنی کے جسمین اشتراک وقت بین الظہر والعصر مفہوم
ہوتا ہے آخر وقت کے بھی محمول رہیگا اور نہ حاصل ہوگا بیان تحدید اوقات کا جو مقصود ہے حدیث سے جواب اسکا
یہ ہے کہ حدیث جبرئیل مین وہی حدیث سائل استیعاب ہر نماز کے وقت کا اور بیان دونو حدون اسکی کا

مقصود ہی نہ تھا بلکہ جانب ابتدا مین تو شروع وقت کا اول روز بیان کیا اور جانب انتہا مین آخر وقت روز
ثانی مین نہ بیان کیا بلکہ جانب آخر مین وقت مختار بیان فرمایا اور نہ روز ثانی مین نماز عشا ثلث لیل
پر ہی ہے اور آخر وقت عشا بالاجماع یہ نہین ہے چنانچہ خود امام نووی فرماتے ہین انہ صلی صلوات الخمس
فی الیوم الاول فی اول الوقت و فی الیوم الثانی آخر وقت الاختیار انتہی علاوہ یہ کہ قائلین اشتراک تو کہتے ہین
کہ بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے وقت ظہر و عصر مشترک ہے یعنی جس وقت شارع بیان حدود اوقات
نماز کے درپے ہے تو بالضرور یوم ثانی مین اوقات اخیرہ مین نماز ادا کریگا یا یہ مطلب کہ اتمام وقت مع اتمام
نماز ہو جائے پس جب یوم ثانی مین بعد ایک مثل کے نماز ظہر شروع کی تو بقرینہ بیان حدود اوقات معلوم
ہوا کہ وقت ظہر بعد اتمام چار رکعت ظہر کے منتہی ہو جاتا ہے تو اس تقدیر پر آخر وقت ظہر مجہول نہوا اور
یہ جو مؤلف معیار عربی مین کہتا ہے کہ وجہ قول نووی کی یہ ہے کہ دراز ایک مثل کی حد معین نہین ہے
جانب شارع سے اور تحدید مثلین کی کچھ اصل نہین بلکہ وہ اپنی رائے سے شرع بناتا ہے ساقط ہوا اسلئے کہ بقرینہ
بیان حدود اوقات کے معلوم ہو گیا کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے ہے کما مر اور یہ
کہنا کہ مثلین کی اصل نہین زعم صرف قائل کا ہے عنقریب انشاء اللہ تعالی اصل اور تحدید مثلین کا
بوضاحت بیان کیا جائیگا اور شبہات مذکورہ کا جواب دیا جائیگا اور اس کلام حضرت ثناء اللہ پانی پتی کی والما
آخر وقت الظہر فلم یوجد فی حدیث صحیح ولا ضعیف انہ یبقی بعد مصیر ظل کل شیء مثلہ ولذا خالف ابا
حنیفۃ فی ہذہ المسئلۃ صاحباہ وفقہا الجمہور انتہی اگر یہ معنی ہین کہ صراحۃً یہ لفظ کسی حدیث مین مذکور نہین کہ
بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہے تو مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین سلئے کہ صراحۃً مذکور ہونا واسطے
ثبوت کے ضروری ہے اور نہ ہمارا مدعا ہے اور اگر یہ معنی ہین کہ یہ امر کسی حدیث سے کسیطور پر مستفاد اور مفہوم
بھی نہین ہوتا تو غیر مقبول ہے ادلہ ثبوت سے جو عنقریب مذکور ہونگی انشاء اللہ تعالی اور اس سے غلطی سمجھنے
برہان قاطع اور ساطع اور پر ثبوت کی کھل جائیگی اور اسی طرح حال ہے کلام مولوی سلام اللہ حنفی کا باآنکہ
قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رامپوری کا یہ مذہب کہاں ہے کہ مقابلہ طحاوی اور
زیلعی اور ابن ہمام اور شمس الائمہ سرخسی بلکہ مقابلہ امام ابی حنیفہ کے کلام کو لایا جاوے البتہ اولا
شبہات سے لبریز ہوگا کما مر اور عقلا نقل سے کیا بیان کرین جو یہ کہا ہے کہ دعوی نسخ آنحضرت خلاف قاعدہ ہے
اسلئے کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہین اسکا جواب آگے آتا ہے کہ پہلے جمع بلا تعسف ممکن نہین ہے جمع جو

تعسف ہوا اوسکو نسخ پر نہ تقدیم اور نہ وہ معتبر اور یہ جو کہا ہے کہ حدیث نسائی جو ہمنے دلیل ٹھہرائی ہے یہ
حدیث جبرئیل نہیں ہے جو متقدم ہو سب احادیث صفحہ ۱۲ تحقیقات پر اور اوسکے تقدم اور تاخر حدیث اذا صلیتم
الظہر فانہ وقت الی ان یحضر العصر سے معلوم نہیں حالانکہ ناسخ کا مقدم معلوم ہونا از راہ تاریخ یقیناً ضروری
ہے پس دعوی مولف باطل ہوا انتہی تو جواب یہ ہے کہ جسوقت حدیث امامت جبرئیل منسوخ قرار پائی
حدیث اذا صلیتم ونحوہ سے بیچ حکم اشتراک وقتین کے اب اثبات اشتراک حدیث سائل سے جب ہوگا
کہ نسخ حدیث اذا صلیتم ساتھ انکے کیا جاوے اور اس تقدیر پر بقول مولف علم یقینی تاخر حدیث سائل
ضروری ہے اور جب علم تاخر نہیں تو یہ حدیث نسائی ناسخ حدیث اذا صلیتم کی نہیں ہو سکتی تعارض
صحیح بین الحدیثین لازم ہوا اور جمع بین الحدیثین بلا تعسف ممکن نہیں تو بالضرور رفع تعارض کیا جائیگا
ساتھ ترجیح روایات کے اور راوی حدیث اذا صلیتم کے امام مالک ہیں اور نیز صحیح مسلم میں اسکو روایت کیا ہے اور
حدیث سائل جو مروی ہے نسائی کی راوی اسکے عطاء بن ابی رباح ہیں اور روایت مسلم کی امام مالک
سے حتماً مرجح ہے اوپر روایت نسائی کے عطاء بن ابی رباح سے پس حدیث سائل متروک العمل ہوگی مقابلہ حدیث
اذا صلیتم میں اور مولف معیار بھی اسمضمون کو کہ جب تقدم اور تاخر معلوم نہوا اور جمع بین الحدیثین ممکن
نہو تو ترجیح دیجاویگی احد الحدیثین کو ساتھ ترجیح راوی کے اور نیز روایت شیخین مقدم ہے غیر شیخین پر مسلم
رکھتا ہے تحامر منہ اور جب حدیث امامت جبرئیل بجہت تقدم یقینی کے منسوخ ہوئی ساتھ حدیث اذا صلیتم
ونحوہ کے تو پھر اوسکو مقوی کہنا حدیث سائل کا کسطرح صحیح ہوگا کما لا یخفی علی المتدرب اور یہ جو مولف نے
حدیث عائشہ رضی قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس لم تخرج من حجرتہا
بروایت بخاری ومسلم باختلاف روایات وبطوالت للدلائل نقل کی اور خلاصہ اوسکا بقول ابن حجر
شافعی یہ نکالا کہ اسحدیث سے تعجیل بیچ نماز عصر کی مستفاد ہوتی ہے یعنی پڑھنا اوسکا اول وقت میں اور
یہی معنی سمجھے ہیں اسحدیث سے عائشہ رضی اور یہی سمجھے ہیں بیچ عروۃ رضی اور طحاوی نے کہا کہ اسحدیث سے تعجیل عصر مستفاد
نہیں ہوتی اسلئے کہ احتمال ہے کہ دیوار بیچ حجرہ کی چھوٹی ہوں پس جب آفتاب غروب ہوگا تو حجرہ بھی چھپ جائیگا
پس اس حدیث کو دلالت علی التعجیل نہوئی بلکہ دلالت علی التاخیر ہے بعد اسکے ابن حجر نے جواب دیا کلام
طحاوی کا باینطور کہ یہ احتمال مذکور طحاوی کا تو جب ہو سکتا ہے کہ حجرہ وسیع ہو اور معلوم ہو ساتھ
شہرت اور مشاہدہ کے کہ حجرہ ازواج نبی صلعم کی نسبت نہ تھا اور چھوٹی حجرہ کے درمیان میں دھوپ جبتک ہوگی کہ آفتاب

بلند ہو اور نہیں تو جب آفتاب کو ارتفاع سے کچھ بھی میدان ہوگا تو دھوپ قعر حجرہ میں سے اٹھ جائیگی اگرچہ دیوارین
چھوٹی ہوں چنانچہ نووی نے کہا ہے کہ حجرہ کا میدان تنگ تھا اور دیوارین چھوٹی تھیں اسطور پر کہ دیوار
دیوار کی کم تھی مسافت میدان سے کچھ تھوڑی ہی پس جب سایہ دیوار کا مثل اوسکی ہوگا تو بھی دھوپ انتہائے
میدان میں ہوگی انتہی ترجمہ کلام ابن حجر اقول بفضل اللہ سبحانہ دھوپ حجرہ مسقف کے درمیان میں بعد زوال
آفتاب کے دروازہ حجرہ سے داخل ہوگی اور جبتک کوئی شی مانع دھوپ کے درمیان میں آفتاب کے اور دروازہ غربی
حجرہ کے حائل نہ ہوگی تو ابتدائے دخول دھوپ سے غروب آفتاب تک قعر حجرہ میں سے موقوف نہ ہوگی اور بھی اگر دیوار
حجرہ کی پست اور چھوٹی ہونگی تو دروازہ غربی حجرہ کا جسمیں سے دھوپ داخل حجرہ ہوتی ہے قطعاً بقدر مناسبت
دیوارون کے چھوٹا ہوگا اور دھوپ جو درمیان حجرہ کے جائیگی تو بعد نیچا ہونے آفتاب کے جائیگی اسلئے کہ مدخل دھوپ
کا چھوٹا اور پست ہے اور یہ امر ہر ذی بصیرت جانتا ہے بعد اس تمہید کے سنو کہ جو شافعیہ حدیث عائشہ رضی
کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ العصر والشمس طالعۃ فی حجرتی لم یظہر الفیء بعد
انتہی استدلال پکڑتے ہیں اوپر اسکے کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے اور ابن حجر شافعی رح
فرماتے ہیں کہ عائشہ رض اور عروہ راوی انکی ہر حدیث سے تعجیل صلوۃ عصر مفہوم ہے اسی سبب سے عروہ نے اوپر عمر
بن عبد العزیز کے کہ انھوں نے نماز عصر میں تاخیر کی تھی اس حدیث سے حجت پکڑی اور تعجیل ثابت کی پس امام
طحاوی نے جواب شافعیہ میں فرمایا کہ اس حدیث سے تعجیل مستفاد نہیں ہوتی یعنی وہ تعجیل جسکو شافعیہ حدیث
مستفاد کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت نماز عصر ہوجاتا ہے اس حدیث سے ثابت نہیں
ہوتی اسلئے کہ محتمل ہے کہ دیوارین حجرہ کی چھوٹی ہوں پس لامحالہ دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل تھا دھوپ کا چھوٹا
ہوگا اور آفتاب جسوقت خوب نیچا ہوگا تو دھوپ اسمیں داخل ہوگی اور جب متصل غروب ہوگا اسوقت دھوپ
اس سے خارج ہوگی پس حدیث مذکور کو دلالت اوپر اس امر کے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہوجاتا ہے
پھر کسی نے شافعیہ میں سے کلام طحاوی پر اعتراض کیا کہ یہ احتمال تمہارا تو جب ہوسکتا ہے کہ حجرہ واسع ہو
اور بشہرت ثابت ہے کہ حجرہ ازواج مطہرات کے واسع تھے اور دھوپ حجرہ تنگ میں جبتک باقی رہتی ہے کہ آفتاب
بلند ہو ورنہ تھوڑا جسکی آفتاب کے سے دھوپ قعر حجرہ سے اٹھ جائیگی اگرچہ دیوارین چھوٹی ہوں راقم الحروف
کہتا ہے کہ اس اعتراض کا کچھ محصل نہیں اسلئے کہ چھوٹا ہونا دیوارون حجرہ کا چاہتا ہے اس امر کو کہ مدخل ظل
شمس کا چھوٹا اور پست ہے اور ہر عاقل یہ بات جانتا ہے کہ حجرہ خواہ واسع ہو یا تنگ دھوپ کا داخل ہونا اسمیں

سے ہوگا پس جب مدخل دہوپ کا نیچا اور پست ہوگا تو بالضرور دہوپ اوسمین بعد مقابلہ آفتاب کے کہ وہ بلند
نیچا ہونے آفتاب کے متحقق ہوکا داخل ہوگی اور قریب غروب سے نہ ہوگی اب اگر فرض کیا جاوے
کہ وسعت حجرہ کے درمیان کی چہار دیواری ہوا صد در صد ہو اور دروازہ غربی اسکا جو داخل ہے دہوپ کا
لاصق زمین کے بقدر ایک گز کے ہو تو دہوپ درمیان زمین اوسکے جب جائیگی کہ آفتاب مقابل دروازہ کے
ہو وتنگی اور وسعت حجرہ کو دخول ظل آفتاب مین کچھ مداخلت نہین اسی سبب سے بعض محققین حنفیہ نے اعتراض
مذکور کا جو اوپر امام طحاوی کے کیا تھا جواب دیا اور کہا لا وجہ للتعقیب فیہ لان الشمس لا تحتجب عن الحجرۃ
القصیرۃ الجدار بقرب غروبہا بل تدخل بیوتہا لا تسع الحجرۃ ولا تضیقہا وانما الکلام فی قصر جدرہا کما نقلہ المولف
پس یہ جو مولف معاف نے جواب جہل و تعصب کہا ہے مشعر ہے جہل مولف سے اسلئے کہ تنگی یا فراخی اندرون
حجرہ کو دخول آفتاب مین کچھ مدخلیت نہین ہے کیونکہ دیوار بلندی یا تنگی اور پستی دروازہ
غربی کے ہی لحاظ سے ہے جو مولف نے کہا ہے کہ جب دیوار اونچا ہونا صلاحیت سببیت تاخیر احتجاب
کے نہین رکھتا جب تک اسکے ساتھ وسعت عرصہ نہ ملائی جاوے یہ معنی محض ہی اسواسطے کہ وہ عرصہ
اگر عرصہ اندرون حجرہ ہے تو اسکا حال واضح ہو چکا کہ اوسکو دخول و خروج دہوپ مین دخل نہین ہے اور اگر عرصہ
خارج حجرہ ہے پس یہ کب کہا کہ احتجاب آفتاب مین صحن پیش حجرہ کی تنگی اور فراخی کو کچھ دخل نہین
جو تم ہمپر رد کرتے ہو اور کہتے ہو کہ صحن پیش حجرہ کو دخل ہے تو یہ کہا ہے کہ تنگی اور فراخی صحن
کو احتجاب آفتاب مین اور عدم احتجاب مین کچھ دخل نہین بلکہ مدار دیوار دیوار پر ہے
طحاوی نے جو احتمال چھوٹی ہونے دیوار اندرون حجرہ کا نکالا ہے اسی سبب سے نکالا ہے کہ بر تقدیر پست ہونے
دیوار اندرون حجرہ کے دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل ہے دہوپ کا بالضرور پست ہوگا تو پھر استدلال شافعیہ
سے اس حدیث کے صحیح نہوگا بخلاف تقدیر بلند ہونے دیوار کے کہ اسمین دروازہ جو مدخل ہے دہوپ کا
بلند بھی ہو سکتا ہے اور اس صورت مین استدلال شافعیہ محتمل صحت ہے اور اگر امام طحاوی اسی پر اعتراض
کرتے کہ بجہت احتمال پست و صغیر ہونے دروازہ حجرہ کے جو مدخل ہے دہوپ کا استدلال شافعیہ حدیث
مذکور سے نہین بن سکتا تو ہر واضح تر اور سہل ہوتا باقی رہا کلام مصنف مین کہ موقوف ہونا دہوپ کا
اندرون حجرہ سے کسی طور پر نہین پس سنو کہ موقوف ہونا دہوپ کا یا طحاوی نے بیت و پردیوار
کے بالضرور ہوگا کہ سے یوں وغیرہ کا حجاب ہے جو درمیان آفتاب کے اور دروازہ غربی حجرہ

کے جسمین سے دھوپ اندرون حجرہ داخل ہوی [illegible] آفتاب کے اور [illegible] کے جو
بمقابلہ آفتاب کے اوپر دھوپ پڑی تھی لیکن ہنوز حیلولۃ اُس شئی درمیان آفتاب کے اور دیوارون حجرہ کے
جو مقابلہ آفتاب مین پڑی تھین نہین ہوئی ہے اس صورت مین دھوپ مین سے مرتفع ہوکر اوپر
دیوارون کے چڑھ جائیگی اسی سبب سے امام نووی نے بزعم تبکیر عصر یہانپر یہ احتمال نکالا ہے کہ حجرہ کے سلسلہ
جانب غروب آفتاب کے صحن تنگ تھا اور دیوارین محیط اوس صحن کے چھوٹی تھین اسطور پر کہ بلندی دیوار
غربی کے مسافت صحن سے تھوڑی ہی کم تھی پس جبکہ سایہ اُس دیوار غربی کا ایک مثل اُسکی ہوگا تو ابھی دھوپ
انتہائے صحن مین جس طرف دروازہ غربی حجرہ کا واقع ہے باقی ہوگی پس بتقدیر پر حدیث مذکور
سے پڑھنا نماز عصر کا بعد ایک مثل کے مستفاد ہوگی [illegible] حنفیہ نے مثل طحاوی وغیرہ کے
اسطرف تفصیلاً التفات نکی کہ سامنے حجرہ عائشہ کے صحن تھا یا نہ تھا اور دیوارین اُسکی کسقدر تھین اتنی بات
مجملاً کہی کہ موقوف ہونا دھوپ کا حجرہ شریفہ سے جائز ہے کہ قریب غروب ہوتا ہو اور دیوار غربی
پیش دروازہ حجرہ کے جائز ہے کہ اسقدر بلند ہو کہ جب سایہ اُسکا بقدر دو مثل کے پونہچتا ہو تو داخل
حجرہ ہوتا ہو اور حاجب درمیان آفتاب کے اندرون حجرہ کے پڑتا ہو خواہ وہ دیوار صحن حجرہ
ہو یا کسی اور مکان کے اور یہ کہنا [illegible] جب ایک مثل کا سایہ
اُسکا پونہچتا تھا تو ابھی دھوپ [illegible] ہوتی تھی اور ابھی وہ دیوار غربی صحن حجرہ ہی کی تھی ظن
تخمین ہے کہ بزعم استحباب تبکیر عصر کی بلکہ بخیال جواز سے کے بعد ایک مثل کی تخمین باندھا ہے [illegible]
برہان کلام اُن ثقات سے جنہونکو احوال بیوت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بشاہدہ معلوم تھے [illegible]
چنانچہ صاحب مجمع البحار جنکی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مولف [illegible] فرماتے ہین کہ اس
تقدیر مذکور نووی پر کوئی برہان نہین ہے پس ممکن ہے کہ طول دیوار مذکور کا کمتر ہو نصف مساحت
صحن سے تھوڑا سا پس ہوگی نماز عصر مثل پر اور ابھی آفتاب کی دھوپ درمیان حجرہ سے موقوف نہوگی
کما قال الادلیل علی کون قدر ما ذکر فیمکن کون طولہا اقل من نصف مساحۃ العرصۃ فیکون الصلوۃ عند
المثلین والشمس فی حجرتہا انتہی اور یہی توجیہ کلام طحاوی کی بانیطور بھی ممکن ہے کہ حجرہ کو جو قصیرۃ الجدار
کہا ہے مراد اوس سے دیوار غربی پیش حجرہ کے ہے پس مسافت اوس دیوار کی طرف حجرہ کے
واسطے ادنی ملابست کے ہے اور وہ نظیر جو مولف نے انضمام عرصہ کے لئے ساتھ حجرہ کے گذاری ہے

ہمارے نزدیک مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین کہ حمام آنذا البتہ ہمکو توشی اور فراخی حجرہ مین کلام ہے کہ
اسکو دخول ضو شمس مین بعد ایک مثل کے یا دو مثل کے اندرون حجرہ کے یا عدم دخول مین
کچھ دخل نہین کہ حمام مفصلا پس واضح ہوئی ہر بصیر مصنف پر یہ بات کہ اس محل مین تقدیر نووی
قابل اصغا نہین اور اس حدیث سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے اصلا ثابت نہین اور اعتراض
طحاوی شافعیہ سے اٹھہ نسکا اور وہ جو مولف معیاسے نے عربی زبان مین کہا ہے کہ یہ احتمال نکالنا
کہ طول دیوار غربی حجرہ کا کمتر نصف مساحت عرصہ سے تہا پس ہوگی نماز عصر عند المثلین اور ابھی دھوپ حجرہ مین
ہوگی پس یہ جہل صرف ہے اسلئے کہ یہ اختراع امکان ہے خلاف مشاہدہ کے انتہی ترجمہ کلامہ باطل ہوا اسلئے
کہ مشاہدہ اور مرئی [illegible] ہے کہ دیوار غربی مقابل حجرہ کے مساحت صحن سے تہوڑی سی کم تہی نہ یہ مشاہدہ
کسی ثقہ سے جو اس امر مین کلام اسکا حجت ہو نووی نے نقل کیا اور نہ مولف نے [illegible] بدون
کے دعوی مشاہدہ ہونے امر معلوم کا کسطرح قابل قبول ہو بلکہ اگر رویت اور مشاہدہ خود [illegible]
قرار دین [illegible] عاقل اسکے سننے پر راضی بہی نہوگا اور کما الحق کہ مولف [illegible]
مبنی کرکے صاحب مجمع البحار کو جو انہون نے نہایہ ابن الاثیر سے نقل کیا [illegible]
[illegible] ثبوت [illegible] مخترع امکان خلاف [illegible]
[illegible] مین اور بیان کیا [illegible] کرنی عوذ باللہ سبحانہ من ہذہ [illegible]
[illegible] کہ حدیث مذکور [illegible] عصر پر دال [illegible] ابن حجر [illegible]
[illegible] نقل کیا ہے لیکن یہ امر کیونکر ثابت ہو کہ تعجیل [illegible]
[illegible] بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہے تاکہ استدلال شافعیہ سے جنابکہ کہتے ہین کہ [illegible]
کے ثبات اس تعجیل کا ہے جو عمر بن عبد العزیز نے اوسکے خلاف مین نماز پڑہی تہی اسیواسطے عروہ
عمر بن عبد العزیز پر استدلال لائے حدیث مذکور ہے اور عمر بن عبد العزیز نے جانا ہے کہ نماز عصر بعد
دو مثلین کے زیادہ تر دیر کرکے پڑہی ہو کہ اختیار وقت جو بعد المثلین ہے عروہ نے انکو بتایا کما قال العلامۃ الزر
قانی فی شرح الموطا قال الحافظ واجیب باحتمال ان صلوۃ عمر کانت قد خرجت من وقت اختیار وہو
ظل کل شیء مثلیہ الا عن وقت الجواز وہو مغیب الشمس فیحتاج انکار عروۃ انتہی پس تعجیل مفہومہ عروہ سے ثبوت
وقت عصر عند المثل نہوا فبطل احتجاج شافعیہ اور وہ جو مولف نے حدیث بخاری بروایت سلیمان

سلمہ سے نقل کی ہے قال دخلت انا وابی علی ابی برزۃ الاسلمی فقال لہ ابی کیف کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یصلی المکتوبۃ فقال کان یصلی الہجیرۃ التی تدعونہا الاولی حین تدحض الشمس ویصلی العصر
ثم یرجع احدنا الی رحلہ فی اقصی المدینۃ والشمس حیۃ انتہی اور اس سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل
کے سمجھا ہے حال اسکا یہ ہے کہ اس حدیث سے اصلا ثبوت وقت عصر کا بعد ایک مثل کے نہیں ہو سکتا
اسلئے کہ مدینہ مطہرہ ایک بلدہ صغیرہ ہے پس اگر مصلے نماز عصر بعد مثلین کے پڑھے کہ بقدر چار سو قدم مسافت
مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے تا اقصائے مدینہ چلا جائے تب بھی آفتاب پر زردی نہ آئیگی جیسا کہ ادنی سر عاقل
پر واضح ہے اور اگر کسی غیر منصف کو اشتباہ ہو تو چاہئے کہ تجربہ کرلے اور حیاۃ شمس عبارت ہے
صفائی اور شعاع اوسکی سے کما قال فی مجمع البحار یصلی العصر والشمس حیۃ ای صافیۃ اللون لم یعلہا تغیر
موت انتہی وقال فی القاموس طریق حی بین حیی ستبان انتہی پس شمس کو حی کہنا اس معنی کر کے
ہے کہ وہ ابھی ستیں اور ظاہر تھا اور اسکی رنگ و شعاع میں زردی نہیں آئی تھی کہ موت عبارت ہے
اوس سے پس اول تو جو صاحب کہ الشمس حیۃ کو فقط یہی معنی کرتے ہیں کہ حرارت اسکی محسوس ہو تو یہ تحکم ہے
خلاف لغۃ اور محاورہ بات کہتے ہیں معنی حیات شمس کے اسی احتمال میں منحصر نہیں ہیں البتہ یہ احتمال بھی ہے
اور ایک وہ ہے جو پیشتر منقول ہوا کہ حیات عبارت ہے بقا ضوء اور صفائی رنگ و شعاع سے پس حیات شمس
میں احساس حرارت ضروری نہ ہوا اور اقوال شافعیہ جو استناد میں نقل کئے ہیں ہمپر قابل احتجاج نہیں اسلئے
کہ انکا مطلب جب مطابق لغۃ اور محاورہ کے ہوگا تو مقبول ہوگا اور جو کلام انکا خلاف لغۃ ہے کما
انہیں پر تو ہمارا یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے ایک مثل تو کہاں دو مثل پر بھی نماز عصر کا پڑھنا ثابت نہیں
ہوتا کما مر پس ساقط ہوا یہ قول ابو داؤد کا وحیا تہا ان تجد حرہا انتہی اور یہ قول ابن المنیر کا المراد بحیاتہا قوۃ
اثرہا حرارۃ ولونا وشعاعا وانارۃ وذلک لا یکون بعد مصیر الظل مثلی الشیء انتہی اور علی التسلیم کہا جاتا ہے
کہ حرارۃ امر اضافی ہے اور وہی مراد ہے اسجگہ پس جبتک آفتاب پر زردی نہیں آتی حرارت فی الجملہ باقی
رہتی ہے اور صفائی رنگ اور شعاع بھی موجود ہوتی ہے پس ایک مثل پر نماز عصر کا وقت اس حدیث
سے مستفاد کرنا استنباط عجیب ہے کہ کوئی ذی فہم و مدبر اسکو پسند نکریگا اور یہ حدیث بخاری جو نقل
کی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ فیذہب الذاہب الی
العوالی فیاتیہم والشمس مرتفعۃ وبعض العوالی من المدینۃ علی اربعۃ اعیال انتہی اوسی مضمون کے

حدیث صحیح مسلم اور نسائی اور ابو داؤد سے نقل کیے اور امر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا بھی واسطے عوالی
کے اس مضمون کا منقول کیا ہے کسی سے مدعای مؤلف اعنی ہو جانا وقت نماز عصر کا بعد ایک مثل کے پایہ ثبوت
کو نہیں پہنچتا اسواسطے کہ عوالی مدینہ کہتے ہیں ان قریوں کو جو جانب شرقی مدینہ میں واقع ہیں کما قال فی
النہایۃ العوالی قری شرقی المدینۃ جمع عالیۃ انتہی اور بعض نے کہا ہے کہ جانب نجد کے جو زمین
بلند ہے مدینہ سے اوسکو عوالی کہتے ہیں اور توفیق بین التعیین یوں ہے کہ نجد مدینہ مطہرہ سے جانب
شرق میں واقع ہے پس وہی جانب نجد ہے اور وہی جانب شرق اور وہ عوالی مدینہ بعض نے
کہا ہے کہ مدینہ سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑھ میل اور بعض نے کہا ہے دو میل اور بعض نے کہا تین یا چار میل اور بعض
نے کہا کہ آٹھ میل پر ہے قال فی المرقاۃ العوالی جمع عالیۃ وہی اماکن معروفۃ باعلی ارض المدینۃ قالہ ابن الملک
وقال بعضہم موضع علی نصف الفرسخ من المدینۃ وقیل اسم قری من قری المدینۃ وبین بعضہا وبین المدینۃ
اربعۃ میال وقال الزہری والعوالی من المدینۃ علی میلین او ثلثۃ امیال او نحو ذلک وکذا فی فتح الباری
پس قریب تر عوالی کا مدینہ مطہرہ سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑھ میل ہوا اور جسوقت حدیث میں تعیین بعض
عوالی کی نہیں تو احتمال متیقن یہ ہے کہ اقرب عوالی مراد لیا جاوے کہ وہ ڈیڑھ میل پر ہے اور شخص نیز فتا
بلکہ میانہ رو ڈیڑھ میل نصف ساعت میں بخوبی جا سکتا ہے اور ہمنے جو تجربہ کیا اور جدا دل مستخرجہ ابن
فن کو مثل شاہ ولی اللہ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہما کو دیکھا تو یہ معلوم ہوا کہ دہلی اور نواح قریبہ
اوسکی میں سایہ شے کا دو مثل شے کو سوا سایہ اصلی کے اطول ایام سال میں پانچ گھڑی یعنی دو گھنٹہ
بحساب تنجیم دن رہے پہنچتا ہے اوسمیں سے اگر واسطے نماز عصر کے ایک گھڑی فرض کیجائے تو بعد ادائے صلوۃ
کے چار گھڑی دن باقی ہوگا اور زردی آفتاب سے قریب ایک یا ڈیڑھ گھڑی دن رہے کے شروع ہوتی ہے پس بعد ادائے
نماز عصر کے مثلین پر تا شروع زردی آفتاب تین گھڑی دن باقی رہا اور متوسط چلنے والا گھڑی بھر
میں ایک کوس یعنی سوا میل سے زیادہ چل سکتا ہے تو پھر پوچھنا صحابہ کا بعد نماز عصر کے جو مثلین پر ہو
بعض عوالی کو کہ ادنے اوسکا ڈیڑھ میل پر ہے قبل زردی آفتاب کی کچھ مستبعد نہیں اور جس منصف
محقق کا جی چاہے اس حساب مذکور کو تجربہ کر لے اور بدون تحقیق اور تجربہ کے یہ قول کرنا شافعیہ کا کہ
حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے رجم بالغیب ہے قابل قبول کے طرح ہو علاوہ کہ
حدیث مذکور میں تعیین ذہب کی نہیں کہ تیز رفتار قوی تھا یا بطی السیر اور ضعیف یا پیادہ تھا یا سوار اور جسوقت

یہ امور متعین نہونگے استخراج حکم مذکور شافعیہ کا ممکن نہوگا قال فی اللمعات ما حاصلہ ولا یخفی ان الذاہب کان راکبا او ماشیا وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطء ولا یظہر ایضا بای ناحیۃ من العوالی کان الذہاب بالجملۃ لا یثبت ان یصلی العصر وقت بقاء الشمس انتہی اور وہ جو نقل کیا ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے ابی موسی اشعری کو لکھا تھا کہ نماز عصر ایسے وقت میں پڑھو کہ آفتاب اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکے روایت میں فقط تین ہی فرسخ ذکر کیا ہے اس سے بھی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف بر نہیں آتا کما لا یخفی علی من نظر فی ما ذکرنا آنفا اور ثالثا یہ کہ امام مالک نے موطا میں روایت کیا ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے ابی موسی اشعری کو لکھا تھا کہ نماز عصر اوسوقت میں پڑھو کہ آفتاب صاف ہو ابھی اوسمیں زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل العصر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ پس اس کلام سے معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرہ سے پہلے ادا کرنا ہے اور عمر رضی اللہ عنہ کا منشا یہ تھا کہ نماز عصر کی ایسے وقت میں کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہیں ہے اور روایت [illegible] ثالث کی جو [illegible] نماز عصر ایسے وقت میں ادا [illegible] بعد اوسکے [illegible] سوار [illegible] فرسخ جا سکے [illegible] بیان ہوئی کہ مصلی قبل صفرہ کی نماز پڑھ کر [illegible] تین فرسخ [illegible] پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اثبات یہ کہ وقت عصر بعد ایک مثلا کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا تطبیق بین الحدیثین بھی ایسی تعارض [illegible] ورنہ ذریعہ من [illegible] پس لا حالہ بحکم [illegible] رفع [illegible] ساقط [illegible] تمسک استدلال سے ساقط کیا جو [illegible] کلام مولف کا [illegible] الباری سے [illegible] احادیث [illegible] تطبیق تفصیلی کرنا [illegible] جو نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث ما بعد [illegible] صلوۃ العصر اول وقتہا [illegible] یمکن ان یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلا [illegible] بعد تغیر الصفرۃ ونحوہا الا اذا [illegible] العصر حین ما طل [illegible] لا یکاد یحصل [illegible] تقول ہی برہان کمام تفصیلا او [illegible] حال ہے حدیث مرویہ انس کا [illegible] یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون العصر کا [illegible] اور وہ دو یا تین میل پر ہے مدینہ سے پس [illegible]

مثلین پر پڑھکر قبل اصفرار شمس کے چلنے والا خصوصاً تیز رفتار اور سوار بخوبی قبا تک جا سکتا ہی اور
حدیث مسلم جو نقل کی ہی اور اوسکا ترجمہ یہ ہی کہ نماز عصر پڑھائی ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
جب پڑھ چکے تو آیا اون پاس ایک بطل بنی سلمہ سے پس کہا اوسنے یا رسول اللہ ہمارا ارادہ ہی کہ ہم اونٹ
ذبح کرین اور ہمکو پسند ہی کہ آپ بھی وہان تشریف لیچلین فرمایا اچھا پس تشریف لیگئے اور ہم بھی
ساتھ گئے پس ہنوز اونٹ ذبح نہین ہوا تھا پھر ذبح ہوا اور اوسکے ٹکڑے کاٹے پھر پکایا گیا
اور ہمنے کھایا قبل غروب آفتاب کی انتہا اس سے بھی پڑھنا نماز عصر کا ایک مثل پر نہین معلوم ہوتا
اسلئے کہ بعد مثلین کی ایام صیف مین قریب دو ساعت نجومی کے دن باقی ہوتا ہی اور دو ساعت
یعنی پانچ گھڑی مین یہ امور سب ہو سکتے ہین بلکہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہین کہ اگر نماز عصر قبل زردی
آفتاب کے پڑھی جاوے تو جب بھی [illegible] اوسکا اوسکا [illegible] ممکن ہی کما قال فی فتح القدیر وروی الدارقطنی عن عبد الواحد بن فتح قال ذہبت [illegible]
فاذن [illegible]
کان [illegible]
ورواہ البخاری [illegible]
رافع [illegible]
فناکل [illegible]
الشمس [illegible]
الروسا لم یستبق [illegible]
علامیین [illegible]
[illegible]
اور [illegible] حنیفہ [illegible]
[illegible] حنیفہ [illegible] حدیث [illegible]

کہ یہ امور جب ہوسکین گے کہ نماز عصر ایک مثل پڑھی جاوے اسلئے کہ امور مذکورہ بعد تسلیم کے بھی بخوبی ممکن
ہین منصف بصیر کو چاہئے کہ درحال تردد سایہ نا پکر امور مذکورہ کو تجربہ کرلے اور بلا تحقیق و تجربہ قلادہ
تقلید شافعیہ گردن مین ڈالنا باوصف دعوی اجتہاد و فہم مسائل اور ائمہ حنفیہ پر طعن و تشنیع داب عقل سے
بہت نازیبا ہے اور یہ حدیث مسلم صلینا مع عمر بن عبد العزیز الظہر الخ اور نیز یہ حدیث اوسی کی انہ دخل علی
انس بن مالک فی دارہ بالبصرۃ الخ کہ پہلے کا خلاصہ تو یہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے نماز ظہر کی
تاخیر سے پڑھی کہ لوگ نماز پڑھکر انس رض کے پاس گئے اور اونکو عصر کی نماز پڑھتے ہوئے پایا اور
اونہون نے فرمایا کہ ہم نماز عصر ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوقت پڑھتے تھے اور دوسرے
کا حاصل یہ ہے کہ علاء بن عبد الرحمان انس رض کے گھر بصرہ مین نماز ظہر پڑھکر گئے اونہون نے
پوچھا کہ تم نماز عصر پڑھ چکے اونہون نے کہا ہم ابھی ظہر سے فارغ ہوئے ہین پھر اونہون نے فرمایا
کہ نماز عصر پڑھو جب یہ لوگ نماز عصر پڑھ چکے تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلعم سے سنا کہ فرماتے تھے
یہ نماز منافق کے لئے ہے کہ سورج کا انتظار کرتا ہے جب درمیان قرنون شیطان کے ہوجاتا ہے یعنی
قریب غروب ہوتا ہے تو جلد جلد چار رکعت پڑھ لیتا ہے انتہی اسبات پر اسطرح دال نہین کہ وقت عصر
ایک مثل پر ہوجاتا ہے اسلئے کہ ماحصل دونون حدیثون کا یہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز اور علاء ابن عبد الرحمان نے
نماز ظہر تاخیر سے ادا کی اور انس رض نے دونون حدیثون مین نماز عصر اول وقت پڑھی اور اول وقت سے یہ
لازم آتا ہے کہ ایک مثل پر پڑھی ہو منصفون سے امید ہے کہ استنباطات عجیبہ اور اجتہادات غریبہ مؤلف
معیار کو ملاحظہ کرین [illegible] قول ابن حجر کا فی التلخیص الحبیر ان عمر بن عبد العزیز کان یصلی الصلوۃ
بھی شعر اسکا نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہے انتہی [illegible] کلام نووی سے مسلم ہے کہ مفاد
ان احادیث کا استحباب تعجیل ہے بیچ نماز عصر کے اور جمع ہم استحباب تاخیر عصر کے قبل الاصفرار
ثابت کرینگے تو انشاء اللہ تعالی وہانپر جواب شافی اسکا دینگے لیکن دلالت احادیث مذکورہ
اوپر اسبات کے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے ممنوع بلکہ غلط صریح ہے ارباب فہم و انصاف
فکر کرلین کہ دونو حدیثونکو ایک مثل اور دو مثل سے کچھ علاقہ نہین پس مؤلف معیار کہ امر موافق
ہوا اپنی مین ہر کس و ناکس کا مقلد نہین ہے اسکو قبول کرے اور قلادہ تقلید نووی گردن مین پہنے
اہل فہم و نظر کسطرح اسکو نہین گے اور کلام شیخ عابد سندی مین سوا امور مذکورہ کے امر زائد نہیں

کہ جواب اوس کا دیا جاوے اور امور مذکورہ کا جواب تفصیل ہو چکا ہے حاجت اعادہ نہیں پھر یہ
جو مؤلف نے کہا کہ عمر بن عبد العزیز نے متابعت امر اسلف کی نماز ظہر آخر وقت میں پڑھی تھی مسلم ہے
اور یہ جو اسکی تفسیر میں کہا یعنی قریب ایک مثل کے نہ بعد اسکے غلط صرف اور اختراع محض ہے کمامر
اور وہ جو اوسکو مقتضا قرار دیا ہے اجماع صحابہ اور تابعین کا یہ افترا زیادہ تر ہے سابق سے کسی نے
اہل ملت اسلام میں سے اسپر دعوی اجماع نہیں کیا اور نہ مؤلف نے کہیں سے یہ امر نقل کیا اور کسطرح
دعوی اجماع صحیح ہو کہ امام ابی حنیفہ جو مجتہد اعظم ہیں اسکی خلاف پر احادیث صحیحہ اور استنباط معتبر
سے براہین قائم فرماتے ہیں کما سیجئے عنقریب پس ایسا دعوی اجماع اہل انصاف کیونکر قبول کرینگے
اور یہ روایت ابو داؤد کی کانت قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصیف ثلاثۃ
اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام مقصود مؤلف پر دال نہیں
اسلئے کہ مقصود مؤلف تو یہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہیں رہتا اور وقت عصر داخل ہو جاتا ہے
پس بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ مراد یہاں پر اقدام سے مجموعہ سایہ اصلی اور زائد ہے ہم کہتے ہیں کہ مضمون حدیث
یہ ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر قبل ایک مثل کے پڑھی ہے اور یہ امر اس سے ظاہر نہیں کہ بعد ایک
مثل کے وقت ظہر باقی نہ رہیگا اور وقت عصر داخل ہو جائیگا اور جبتک یہ امر ثابت نہ ہوگا
مقصود مؤلف نہ بر آئیگا اور وجہ عدم ظہور کے یہ ہے کہ محتمل ہے کہ یہ بیان ہو وقت مختار کا اعنی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واسطے ادای نماز ظہر کے صیف و شتا میں وقت مذکور اختیار فرمایا
تھا اور ممکن ہے کہ بعد اسکے وقت ظہر رہتا ہو لیکن مختار حضرت رسالت صلعم تھا اور یہ بھی ممکن ہے
کہ یہ اندازہ بیان ہو جانب ابتدای وقت مختار کا یعنی موسم گرمی میں تین قدم سے پانچ قدم تک
بانیطور کہ کبھی تین قدم اور ساڑھے تین قدم پر اور کبھی چار اور کم بیش پر پانچ قدم تک شروع نماز ظہر
فرماتے تھے اور اسیطرح سمجھ لو بیان جاری کا اور جانب انتہا میں جائز ہے کہ بعد ایک مثل کے
اتمام صلوۃ فرماتے ہوں یا قبل اوسکے بیان اوسکا کلام مذکور میں نہیں یہانتک تمام ہوئی اولہ مؤلف
معیار کی جو جانب جمہور سے قائم کئے تھے اور ذکی منصف پر مخفی نہ رہا ہوگا کہ کوئی دلیل مذکورات میں
لائق اصغا اور قابل پذیرائی نہیں ہے اگرچہ مؤلف کو دعاوے قوت ادلہ اور زبان درازیاں اور امام اعظم ابو حنیفہ
اور انصار اونکی کی بہت سی ہیں اب دلائل معتبر حنفیہ بغور سنو اور جواب شبہات مؤلف معیار دیکھو

پہلی دلیل صاحب تنویر نے اوپر باقی رہنے وقت ظہر کے بعد ایک مثل کے یون قائم کی کہ ابو ہریرہ رضہ سے
روایت ہے کہ فرمایا اونہون نے کہ مین تجکو اوقات نماز سے خبر دون ظہر تو اوسوقت پڑھکر سایہ مثل تیرے
ہوجاے الخ پس اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہے اسقدر کہ
امام اور مسبوق کی بیس رکعت کی گنجایش قبل تمام ہونے وقت کے ہو سکے یعنی مثلاً امام کی نماز تمام ہونیکے
قریب مسبوق اگر شریک جماعت ہوا تو ظاہر ہے کہ پہلے اس سے امام نے آٹھہ رکعتین چار سنت اور
چار فرض پڑھی ہونگی اور جب مسبوق قاعدہ اخیرہ مین شریک ہوا تو بعد اتمام صلوۃ امام کے چار رکعت
فرض اور چھہ رکعتین سنت ادا کریگا یہ مجموع اٹھارہ رکعتین ہوئین اور بعد اتمام نماز کے بھی کچھہ وقت
باقی رہنا ضرور ہے اسلئے کہ اتمام نماز بر بر اتمام وقت کے ہر شخص نہین کرسکتا پس چاہیے کہ اس نہج پر تعلیم
اوقات کرین کہ معلوم ہو سکے اور نماز اسکی غیر وقت مین نہ پڑھے پس تھوڑا سا وقت بعد اتمام نماز کے
بھی رہے تاکہ احتمال واقع ہوجانے نماز کا بعد وقت کے ساقط ہوجاے پس تخمینا اوسوقت باقی کو بقدر
دو رکعت کے لیا تو مجموعہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کے ہوا اور فرائض مین طوال
مفصل [illegible] تو اس سے بھی کچھہ وقت زیادہ ہوجائیگا پس یہ مقدار تقریباً دو مثل سایہ شیئ تک
سوا سایہ [illegible] تو مضمون حدیث سے محقق ہے کہ بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کے
بلکہ کچھہ زیادہ وقت ظہر باقی رہتا ہے اور اتنا امر واسطے بطلان قول شافعیہ و اعوان اونکے کافی ہے
اور ثبوت اسبات کا کہ وہ مقدار جو بعد ایک مثل کے ہے اتنی ہے کہ سایہ شیئ کا مثلین کو پہنچ جائے
تخمینا اور تقریباً ہے اور اثبات وقت صلوۃ مین واسطے عوام مومنین کے تقریب اور تخمین ہی کافی ہے
اسلئے کہ اوقات تحقیقہ تو ساتھ دقائق علم ہیئت کے معلوم کئے جاتے ہین اور اوسکو عوام مومنین
بلکہ اکثر خواص بھی نہین جانتے ہین جو بیان ہے کہ واسطے عوام مومنین کی احادیث سے ہوگا لائق
فہم عوام کے چاہیے ورنہ نہین گر اوقات تقریبیہ مین پس یہ مؤلف معیار کی پہلے جواب مین
کہتا ہے کہ شیخ سلام اللہ حنفی [illegible] مین کہا ہے کہ [illegible] اس حدیث کے [illegible]
ہو جاوے مع سایہ اصلی کے تقریباً [illegible] تو [illegible] سے علیحدہ کرینگے تو ایک مثل شیئ سے جو سوا
سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کے کم ہوگا اور وقت ظہر اوسوقت تمام ہوگا کہ سایہ اصلی کے
سوا ایک مثل کو سایہ شیئ پہنچ جائے تو اوس مقدار کمی مین کہ وہ بقدر سایہ اصلی ہے

نماز امام و مسبوق بخوبی ادا ہو جائیگی انتہی خلاصۃ کلامہ مع بعض الایضاح عجب توجیہ ہی اسلئے کہ سایہ اصلی
عبارت ہی اوس سایہ شی سے جو وقت پہنچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہی اور وہ سایہ
اصلی بلاد اور اقالیم اور شہور مختلفہ مین مختلف ہوتا ہی چنانچہ مؤلف خود اس مضمون کو کلام خطابی سی نقل
کر چکا ہی پس وہ حدیث ابی ہریرہ رض کہ حدیث موقوف ہی حکم مرفوع مین اگر محمول کیجاوی مکہ اور مدینہ کی سایہ
تو وہانپر بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل شی سی زیادہ ہوتا ہی اسواسطی کہ وہ بلاد اقلیم دوم مین سی ہین
اور اونمین سایہ اصلی بعض ایام مین زیادہ ہوتا ہی آٹھ قدم سی اور سایہ مثل شی کی بقدر سات قدم کے
ہوتا ہی یا بقدر ساڑھی چھ قدم کے کما قال فی شرح المنیۃ وغیرہ وقد یقسم المقیاس الثانی مرۃ باثنی
عشر قسما ویسمی اقسامہ اصابع ومرۃ اخری بسبعۃ اقسام او بستۃ ونصف ویسمی اقسامہ اقداما انتہی
مختصرا پس جسوقت سایہ بقدر مثل شی کو جو مذکور تہا حدیث مذکور مین محمول کیا اور مثل عرفی یعنی
مع سایہ اصلی کے ایک مثل ہو تو جب بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل سی زیادہ ہوا کما مر تو ایک
مثل معہ سایہ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا اون ایام مین کسطرح ممکن ہوگا خود سایہ اصلی ہی ایک
مثل شی سی زیادہ ہی اور اگر فقط سایہ اصلی مین سی جو ایک مثل شی سے زیادہ تہا بقدر ایک مثل
لیلیا جاوی تو لازم آئیگا کہ نماز ظہر قبل وقت کی ادا ہو اسلئے کہ سایہ شی کا وقت زوال تو زیادہ آٹھ
قدم سی ہوگا اور ایک مثل سی سات قدم سایہ ہی پس لازم آئیگا کہ نماز ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ
پیشتر ادا کیجاوی اور یہ کوئی عاقل نہ کہیگا پس حدیث مذکور کا یہ محمل نکالنا سراسر غلط ہوگا اسی
واسطی علامہ عبد الباقی زرقانی نی شرح موطا مین تحت حدیث مذکور کی لکہا ہی کہ مراد اس سی یہ ہی کہ سوا
سایہ اصلی کی ایک مثل کو سایہ شی کا پہنچ جاوی اوسوقت نماز ظہر ادا کرو کلامہ ہذا اصل الظہر اذا کان
ظلک مثلک ای مثل ظلک یعنی قریبا منہ بغیر ظل الزوال انتہی اور اگر توہم ہو کہ سایہ شی کا بقدر ایک
مثل مع سایہ اصلی جو لیا گیا تو یہ نسبت اون ایام کی جنمین سایہ اصلی ایک مثل سی کم ہوتا ہی تو ہم
کہین گی کلام ابہریرہ رض مین تخصیص بعض اوقات کی نہین ہی اونہون نی تو اوقات نماز مطلقا تعمیم
کی ہین اس تخصیص [illegible] بلا وجہ بمعنی ہی علاوہ یہ [illegible] تقدیر پر شامل نہوگا
جمیع اوقات ظہر کو اسواسطی کہ جن ایام مین سایہ اصلی اگر کم [illegible] مثل شی سی اسقدر کہ اسمین سر رکعت
ظہر ادا نہو سکین گی یا برابر ہوگا مثل شی کے یا زیادہ ہوگا مثل سی تو اوسکو تقدیر مذکور جو

ابی ہریرہ مین مراد نلین گی تو بیان اونکا قاصر ہوگا بلا وجہ وخفیہ باآنکہ محمل صحیح کلام اونکا نکل سکتا
ہی وہذا مما لا یقولہ الا قاصر الفہم قلیل التدبر اور اگر سوا حدیثین شرفین کی اور بلاد کا بھی حکم وہی ہی تو
اوسکا بھی یہی حال ہی کہ بعض ایام مین ہانپر سایہ شیخ کا کبھی مثل شی سے زیادہ ہوتا ہی اور کبھی برابر
اور کبھی اسقدر کم کہ اوسمین نماز ظہر نہین ہوسکتی فلا یشتبہ بیان ابی ہریرہ وہو باطل پس ساقط ہوا
جواب اول مولف کا اور ہونا سایہ کا بعض ایام مین مقدار مذکور پر ثابت ہی کتب ہیئات
اور مبین ہی ہیچ زیچون کی اور مصرح ہی ہیچ نقشون کی جو کہ علمای محققین نے کتب ہیئات اور زیج
واسطے بیان سایہ اصلی کے متخرج کئے ہین ہم باعث غرابت مقام کے تفصیل اوسکی اسجگہ نہین
لکھتے جسکا جی چاہے کتب مذکورہ مین دیکھہ لے اور خلاصہ جواب ثانی مولف کا یہ ہی کہ سوا
حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث نسائی اسپر دال ہی کہ وقت ظہر ایک مثل پر ہوتا ہی
پس بجہت تقدم کی حدیث امامت جبرئیل کو تو نسخ کہہ سکتے ہو لیکن حدیث نسائی کو منسوخ نہین کہہ سکتے
کہ اوسکا تقدم احادیث ناسخہ پر معلوم نہین پس جب منسوخ نکہہ سکے تو حتی الامکان اوسکی تطبیق کرینگے اور
صورت تطبیق یہ ہی کہ معنی کلام ابی ہریرہ کی یہ کہین کہ نماز ظہر سے ایسے وقت مین فارغ ہو کہ سایہ تیرا ایک مثل کو
پہنچے خواہ تو مسبوق ہو یا امام انتہی خلاصۃ کلامہ اسکا دفع کلام سابق ہماری سے بخوبی ظاہر ہی اور
حاصل اوسکا یہ ہی کہ معنی صل کی فارغ ہو صلوۃ سے یعنی نماز پڑھ چکے مخالف ہین لغۃ کے اور بھی
اذا کان ظلک مثلک ظرف ہی صل کا اور تقدیر مذکور پر ظرف ہوگا افرغ من الصلوۃ کا اور یہ دونو امر
بغیر اختیار مجاز کے بن نسکین گی اور اختیار مجاز پر کوئی قرینہ نہین پس باطل ہی اختیار مجاز ورنہ اگر
ایسے ہی مجازات بلا قرینہ واسطے بچنے کی نسخ سے اختیار کئے جائین گی تو کہین نسخ نہو سکیگا پس یہ صورت
تطبیق بلا تعسف نہوی اور بتعسف تطبیق معتبر نہین کما مر ورنہ نسخ کا قول کیا جائیگا اور نسخ نہو سکیگا
تو ترجیح روات سے احد الحدیثین کو ترجیح دیجائیگی کما قال العلوی تحت قول صاحب النخبۃ فان لم یعرف
التاریخ فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الخ الترجیح فی اللغۃ جعل الشئ راجحا وفی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما یتقوی بہ علی معارضہ وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون
مدلولہ نظیر علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط وکان یکون راوی احد الحدیثین اکثر عددا من الآخر
او زیادۃ ثقۃ او فقہۃ الخ پس حدیث مرویہ امام مالک کو ترجیح ہوگی اور حدیث مرویہ نسائی

کی علاوہ یہ کہ بیان مذکور بتقریر مؤلف حق امام و مدرک و منفرد مین تو بن سکتا ہی کہ ایسی وقت مین
نماز ظہر شروع کرے کہ جب سایہ اوسکا ایک مثل کو پہنچے تو نماز تمام ہوجا اور حق مسبوق مین کسطرح
بن سکیگا اسلئے کہ جب امام نے ایسی وقت مین نماز شروع کی کہ اتمام اوسکا ایک مثل پر تقریباً ہوا تو
مسبوق جو قاعدہ اخیرہ مین اگر شریک ہوا اوسکو وقت نماز اسقدر کیونکر مل سکیگا کہ دس رکعت
نماز ادا کرسکے کما ہو ظاہر علی المتدبر پس ساقط ہوا جواب ثانی مثل جواب اول کی اور باقی ہی دلیل
صاحب تغییر الحق سالم خدشہ ہی **دوسری دلیل** صاحب تغییر کی یہ ہی کہ عبد اللہ بن عمر سے
روایت ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے طرف امت اپنی کی خطاب کرکے کہ تمہاری مثل اور اہل
کتاب کی ایسی ہی جیسی کوئی شخص مزدور ٹھہرائے اور ایک ایک قیراط پر خیبر سی دوپہر تک اون سے
کام لے وہ لوگ یہود ہین مثلاً پہر دوپہر سی وقت عصر تک اور مزدور ٹھہرائے ایک ایک قیراط پر
مثلاً وہ لوگ نصاری ہین پہر عصر سے غروب تک مزدور ٹھہرائی دو دو قیراط پر وہ لوگ مثلاً تم
ہو یعنی امت اجابت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پس یہود اور نصاری دونو غضب مین آئے اور کہا کہ
ہمنے تو بہت زیادہ کام مین سعی کی اور مزدوری ہماری بہت تہوڑی قرار پائی یعنی بہ نسبت
مسلمین کے پس انکو حکم ہوا کہ ہمنے جو تمہاری مزدوری قرار دی تہی اسمین کچہہ گہٹایا تمہارا دہنون نے
نہین گہٹایا پس حکم ہوا پہر تمکو کچہ سروکار ہم جسکو چاہین اپنے فضل سی زیادہ دیدین انتہی ترجمہ الحدیث
مع ادنی ایضاح پس الحدیث مین کثرت عمل نصاری کو تشبیہ دی سایہ عمل اس شخص کی جو کہ دوپہر سے
وقت عصر تک کام کرتا ہی اور عمل مسلمین کو قلت مین تشبیہ دی سایہ عمل اوس شخص کی جو کہ عصر سے
غروب تک کام کری پس اگر دوپہر سی لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو بہ نسبت عصر کے مغرب تک
تو تشبیہ اصلاً صحیح نہوگی اسواسطے کہ وجہ شبہہ کی تو درمیان عمل مسلمین کی اور اوس شخص کی جو وقت عصر
سی مغرب تک کام کری قلت ہی اعنی جسطرح عصر سی مغرب تک کام کرنیوالا بجہت قلت زمانہ کی
کام تہوڑا کرتا ہی اسیطرح اعمال تمہاری بجہت قلت اعمار اور ضعف بنیہ اور کثرت عوارض مانعہ عبادات
وغیرہ کے قلیل ہین اور جسطرح زوال سی لیکر عصر تک عمل کرنیوالا بجہت کثرت زمانہ عمل کی بہ نسبت
شخص اول کی عمل زیادہ کرتا ہی اسیطرح اعمال نصاری کی بجہت طول اعمار اور قوت طبائع اور سلامت
آلات طاعت کی زیادہ ہین وقس علیہ حال الیہود پس اگر زوال سی لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو

تشبیہ نہ بنیگی اور جو لوگ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر داخل ہوجاتا ہی اور وقت ظہر تمام
ہوجاتا ہی تو اونکی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہی مساوی بلکہ قلیل ہوگا بہ نسبت اوس
زمانہ کے جو وقت عصر سے مغرب تک ہوگا پس اس تقدیر پر معنی حدیث صحیح نہ بنیگا اور تشبیہ درست نہ ہوگی
اور قائلین مثل کی تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہی کہ اطول ایام اعنی اسارہ یا مساوات
جو دہلی وغیرہ مین پیدائش کیا تو سات گھڑی اور نو پل یا ساڑھے آٹھ گھڑی دن ہی وقت عصر تقدیر
قائلین ایک مثل کی بخوبی ہوجاتا ہی اور دوپہر سے لیکر مغرب تک پندرہ گھڑی دن ہوتا ہی پس ماہ ساون
مین زوال عصر تک ساڑھے چھ گھڑی دن ہوا اور عصر سے مغرب تک ساڑھے آٹھ گھڑی وقس علیہ المساوات
فی بعض الایام اور امام ابو حنیفہ نے جو وقت عصر دو مثل پر قرار دیا تو زیادت من الزوال الی العصر
بہ نسبت وقت عصر کے الی المغرب اظہر ہی اسلئے کہ اطول ایام مین پانچ گھڑی گیارہ پل دن ہی اور
وقت عصر ہوتا ہی پس من الزوال الی العصر نو گھڑی اونچاس پل دن ہوگا دہوتہ یب من النصف
پس معنی حدیث بخوبی درست ہوگئی اور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب دیتے ہین بعد
کہ مساوات اسجگہہ ممنوع ہی بلکہ وہ مدت جو درمیان ظہر کے الی العصر ہی اطول ہی اوس مدت سے
جو من العصر الی المغرب ہی اور کلام حنابلہ کا جنہون نے وقت عصر ربع نہار ٹھہرایا ہی محمول ہے
تقریب انتہی مختصراً ساقط ہوا اسلئے کہ منع مجرد ابن حجر کی عبارت ہی طلب دلیل سے پس جب
برہان تجربہ اور مشاہدہ قائم کیگئی موافق حساب تقویم اور ہیئت کے تو منع مذکور باقی نرہی علاوہ
یہ کہ اجماع منقول حنابلہ کو محمول کرنا اوپر تقریب کے اختیار مجاز ہی بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقت وہو بعید
من اہل التحقیق اور اتنی بات علامہ ابن حجر کے ظاہر اور مسلم ہی کہ تشبیہ و تمثیل مین مساوات سب
امور مین لازم نہین لیکن ہمنے مساوات جمیع امور مین کب لازم کی ہی ہمتو مساوات مشبہ اور مشبہ بہ
کی اصل وجہ مشبہ مین واجب کہتے ہین سو وہ فی الحقیقت موافق بیان علماء معانی اور بیان کے واجب
ہی حقیقۃ ہو یا ادعاءً اسلئے کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اوسمین بھی مشارکت مشبہ اور مشبہ بہ کے
بیچ وجہ مشبہ کی ضروری ہی کما قال فی مختصر المعانی والمطول وغیرہما التشبیہ فی اللغۃ الدلالۃ
علی مشارکۃ امر لامر آخر فی معنی الخ اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو تو وجہ شبہ اوسکی اجزاء ارکان سے
ہی کما قال فیہ ایضاً والنظر ہہنا فی ارکانہ وہی اربعۃ طرفاہ المشبہ والمشبہ بہ ووجہہ وادواتہ انتہی

پس محل تنازع فیہ مین اعمال نصرانیون کی مشابہ مہرائی زیارت مین ساتہ عمل اوس اجیر کی جو زوال سی
عصر تک بہت طول زمانہ عمل کی عمل کثیر کری اور اعمال مسلمین قلت مین مشابہ کیئی ساتہ عمل اس اجیر کی
جو عصر سی مغرب تک بہت قلت زمانہ کی عمل قلیل کری پس اگر زوال سی عصر تک زمانہ کثیر ہو بہ نسبت
اوس زمانہ کی جو عصر سی مغرب تک ہی بلکہ یا مساوی ہو یا قلیل تو کثرت جو وجہ شبہہ ہی درمیان عمل
نصاری کی کہ وہ مشبہہ ہی اور درمیان عمل اوس شخص کی جو زوال سی عصر تک کام کری اور مشبہہ بہ ہی
اور قلت جو وجہ شبہہ ہی درمیان عمل مسلمین کی کہ وہ مشبہہ ہی اور درمیان عمل اوس شخص کی جو عصر
سی مغرب تک کام کری اور وہ مشبہہ بہ ہی باقی نرہیگی پس اگرچہ مشبہہ اور مشبہہ بہ مین مساوات مین
جمیع الوجوہ ضروری نہین اور نہ ہم اوسکو مدعی لیکن وجہ مشبہہ مین تو اشتراک دونونکا ضروری ہی اور وہ زیادت
عمل ہی بہت زیادت زمانہ عمل کی اور قلت عمل ہی بہت قلت زمانہ عمل کی والا فلا یصح التشبیہ لمسلم
عند نحصہم لانتفاء رکنہ وہو وجہ الشبہ اور وہ جو ابن حجر نے کہا کہ جسوقت ایک نص بیچ کسی معنی
مقصود کی وارد ہو تو اوسکو معارض نہین کہہ سکتی اوس نص کی جو وارد ہی اوسی معنی مین جسمین
پہلی نص وارد تہی لیکن مقصود اوس سی امر آخر ہی انتہی اور مؤلف معیار نے اسکی تشریح یون کی کہ مثلاً
احادیث یک مثلی جو سابق مین منقول ہوئی مقصود اونسی تحدید ہی آخر وقت ظہر اور اول وقت
عصر کی تو دلالت ان احادیث کی بطور عبارت النص ہوگی اور دلالت حدیث اجارہ کی کہ
مقصود اس سی بیان ہی کثرت جزای مسلمین کا باوجود قلت عمل کی اور قلت جزای نصاری
اور یہود ہی باوجود کثرت عمل کی پس اوس سی بیان وقت ظہر کا نہج اشارۃ النص کی ہوگا اور اشارۃ
النص معارض عبارت النص کی نہین ہوسکتی تو جواب اسکا علی التسلیم یہ ہی کہ مبنی اس کلام کا اسپر ہی کہ
احادیث یک مثلی غیر منسوخ اور غیر مرجوح موجود ہون اور ہمنی پیشتر یہ بیان واضح ثابت کر دیا کہ
کوئی حدیث دال علی المثل نہین مگر حدیث امامت جبرئیل کہ وہ منسوخ ہی اور حدیث سائل مروی
نسائی کہ وہ مرجوح ہی اور جمع کرنا درمیان حدیث سائل اور احادیث دو مثلی کی جیسا کہ مؤلف
نی اختیار کیا تکلف اور تعسف صرف ہی پس باقی نرہی نزدیک مولف کی کوئی عبارۃ النص
مرجح ہو اوپر اشارۃ النص کے اور یہ اشارۃ النص مؤید اور مقوی ہوئی باقی ادلہ واضحہ مثلین
کی اور وہ جو امام محمد رح نی بنقل شاہ عبد العزیز رح ذکر کیا ہی کہ اس حدیث سی فضیلت تاخیر عصر سمجھی

جاتی ہی نہ یہ بات کہ وقت عصر بعد مثلین کے ہوتا ہی اور یا مر مستفاد کیا ہی لفظ صلوۃ العصر سے
جو واقع ہی حدیث مذکور مین بانیطور الا فانتم الذین تعملون من صلوۃ العصر الی مغرب الشمس
یعنی تم وہ لوگ ہو کہ اعمال تمہاری مماثل ہین اعمال اوس شخص کے جو نماز عصر سے غروب تک
عمل کرتا ہی پس یہ کلام اس امر کو چاہتا ہی کہ نماز عصر سے غروب تک قلیل ہو بہ نسبت اوس وقت کے
جو زوال سی نماز عصر تک ہی اور اس بات کو نہین چاہتا کہ وقت عصر قلیل ہی بہ نسبت وقت
ظہر کے اسلئے کہ جائز ہی کہ وقت عصر زائد ہو بہ نسبت وقت ظہر کے اور نماز عصر متعارف
رسول اللہ صلعم کی ایسی وقت مین ہو کہ اوس سی لیکر غروب آفتاب تک زمانہ قلیل ہو بہ نسبت ظہر کے
البتہ اگر حدیث مین یون ہوتا الا فانتم الذین تعملون مابین وقت العصر الی المغرب تو اس بات پر دلالت
کرتا کہ وقت عصر قلیل ہی بہ نسبت وقت ظہر کے واذلیس قلیل انتہی ترجمہ کلامہ ملخصاً اسمین یہ امر مسلم
ہی کہ جسوقت صلوۃ العصر سی نماز عصر وقت مقرر اور متعارف نماز رسول اللہ صلعم سی مراد لیجائے
تو دلالت حدیث مذکور اسی پر ہی جسکو امام محمد صاحب نے صحیح فرمایا لیکن اگر لفظ صلوۃ العصر سے
وقت صلوۃ العصر مراد ہو تو استدلال حدیث مذکور سی اور محول دو مثلی کی مین جائیگا کما صرح بہ الشیخ
عبد العزیز اور اگرچہ یہ مراد لینا لفظ صلوۃ العصر حتما اور یقیناً متعین اور متیقن نہین ہی لیکن دوسری
روایت ابی موسی اشعری رض کی جسکو روایت کیا ہی بخاری نے برہان قاطع ہی اوپر مدعای مذکور
کی اور وہ یہ ہی فعلوا حتی اذا کان حین صلوۃ العصر قالوا لک ما عملنا فاستاء حدثوا فعلوا
بقیۃ یومہم الخ یعنی قوم ثانی نے کہ اعمال نصاری مشابہ اوسکی ہین نصف نہار سی وقت صلوۃ
عصر تک عمل کیا اور قوم ثالث نے کہ اعمال مسلمین اوسکی مماثل ہین وقت نماز عصر سی غروب تک
عمل کیا پس بنظر اس روایت کی بھی استدلال مذکور بتسلیم شاہ عبد العزیز مرحوم صحیح ہوا اور بھی
روایت سابقہ مین جو لفظ صلوۃ العصر واقع ہی واجب الحمل ہوا اوپر وقت صلوۃ العصر کے بالجملہ
قول شاہ عبد العزیز بجز دلنظر کے اوپر لفظ صلوۃ العصر کی مسلم ہی لیکن بنظر حدیث ابی موسی اشعری
کی ہرگز صحیح نہین اور وہ جو مولف نے دوسرا جواب ابن حجر سی نقل کیا ہی کہ اسحدیث اجارہ مین یہ
نہین ہی کہ ہر ایک قوم نے علیحدہ علیحدہ بات کہی تھی تاہم یہ معلوم ہوتا ہی کہ دونو فرقی نے ملکر یہ بات کہی
کہ ہمنے زیادہ عمل کیا پس زیادت عمل نصاری کی مسلمین سے ثابت نہوئی انتہی دال ہے اوپر

حروف باشند فایدہ نمیکند کذا ہذا و نیز باید دانست انچہ کہ در کلام امام واقع شد کہ ومن عجل العصر کان مابین الظہر الی العصر اقل مما بین العصر الی المغرب

عدم تدبر قائل کے اسلئے کہ اگر دونو فرقون نے ملکر یہہ بات کہی تو پہر بہ نسبت دونو فرقون کے اقل
عطا کیونکر صحیح ہوا دونو فرقون نے تو دو قیراط ملکر پائے اور مسلمین نے بھی دو قیراط لئے پس
اگر مجموع فرقتین یہہ بات کہتے تو چاہیئے تہا کہ یون کہتے نحن اکثر عملاً و عطاءً نا مساو پس اپنے آپکو عطا
مین بہت کم کہنا صریح دال ہے اسپر کہ ہر ایک فرقہ نے علیحدہ علیحدہ مقابلہ مسلمین مین اپنے آپکو اقل عطاً
کہا ہے تاکہ معنی اکثر عملاً و اقل عطاءً کے درست ہون اور تیسرے جواب مین جو احتمال تغلیب نکالا ہے
یعنے فی الواقع اعمال یہود زیادہ تھے بنسبت اعمال مسلمین کے لیکن تغلیباً اعمال نصاری کو ہی زیادہ
کہدیا یا آنکہ سوق حدیث واسطے اظہار فضل مومنین کے ہے اوپر دونو فرقونکے اور تغلیب منافی ہے اسکے اختیار
کو مجاز کا بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقہ لائق شان اہل علم نہین اور چوتھے جواب مین جو کہا ہے کہ زیادت عمل
زیادت زمانہ عمل کے لازم نہین کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تہوڑے سے زمانہ مین کوئی اسقدر کام کرے
کہ دوسرا شخص زمانہ کثیر مین اوتنا کام نکر سکے اور اعمال نصاری مین بہی حال ہے کہ عمل اونکا زیادہ ہے
بہ نسبت عمل مسلمین کے نہ یہہ کہ زمانہ عمل اونکا زیادہ ہے بہ نسبت زمانہ عمل مسلمین کے پس جواب اسکا یہ ہے
کہ ہمنے یہہ بات تسلیم کی کہ زیادت عمل کو زیادت زمانہ عمل لازم نہین لیکن ہمنے زیادت زمانہ بجہت زیادت
عمل کے تو لازم نہین کیا تہا کہ ہمکو یہ عدم لزوم مضر ہو ہمارا مقصود تو یہ تہا کہ رسول اللہ صلعم نے
اعمال نصاری کو کثیر فرمایا بایں طور جیسے کوئی شخص دوپہر سے عصر تک عمل کرے اور اعمال مسلمین کو قلیل
فرمایا بایں طور جیسے کوئی شخص عصر سے مغرب تک کام کرے یعنی اعمال نصاری اتنے کثیر ہین جیسے عمل عمل
کرنیوالے کا زوال سے عصر تک اور اعمال مسلمین اتنے قلیل ہین جیسے عمل عمل کرنیوالے کا عصر سے مغرب تک
پس یہ بیان کثرت و قلت جسکا معیار کثرت اور قلت زمانہ کو گردانا بغیر اعتبار کثرت اور قلت زمانہ
کے ممکن نہین تو اگرچہ کثرت عمل مستلزم کثرت زمانہ کو نہین لیکن وہ بیان کثرت جو بانطباق زمانہ کثیر
اور بطور معیاریت زمانہ کثیر کے اور وہ بیان قلت جو بطرز معیاریت زمانہ قلیل کے ہو قطعاً
موجب ہوگا اعتبار کثرت اور قلت زمانہ کو والا فلا یصح الکلام پس معترض نے خوض و تدبر استدلال صاحب اسرار
مین نہین کیا ورنہ یہ جواب ناصواب جسکو اصل کلام سے مساس نہین ہرگز نہ دیتا اس محل مین ناظر منصف سے
امید انصاف ہے و غور ہے تا واضح ہو جائے یہ امر کہ استدلالات حنفیہ کی کیسی قوی اور دقیق ہین اور نظر
مخاصمین کس مرتبہ ضعیف و سرسری ہے دلیل ثالث صاحب تنویر کی یہ ہے کہ ابی ذر سے یہ روایت

ہے کہ ہم تھے ساتھ رسول اللہ صلعم کے سفر مین پس ارادہ کیا موذن نے ظہر کے اذان کا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ ٹھنڈا ہونے دے پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطرح پھر
ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطور یہانتک کہ سایہ ٹیلون کا برابر ٹیلون کے ہوگیا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ شدت گرمی کی ہوائے جہنم سے ہے رواہ البخاری وجہ استدلال کی
اس حدیث سے یہ ہے کہ تل کہتے ہین نیچے ٹیلے پھیلے ہوئے کو اور اوسکا سایہ زمین پر جب ظاہر ہوتا ہے
کہ اکثر وقت ظہر گزر جاتا ہے قال النووی فی شرح صحیح مسلم ومعنی قولہ حتی رأینا فیئ التلول انہ اخر تاخیرا
کثیرا حتی صار للتلول فیئ والتلول منبطحۃ غیر منتصبۃ ولا یصیر لھا فیئ فی العادۃ الا بعد زوال الشمس
بکثیر انتہی وقال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ وہی منبطحۃ لا یظہر لھا ظل الا اذا ذہب اکثر وقت
الظہر انتہی پس جسوقت کلام نووی سے یہ معلوم ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ظاہر ہوتا ہے کہ شمس کو
بہت زوال ہو اور کلام ابن الاثیر سے یہ ظاہر ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ہوتا ہے کہ ظہر کا اکثر وقت گزر جائے
اور موذی دونو کلامون کا واحد ہے اور بہت ظاہر ہے کہ کثرت اور قلت امر اضافی ہے پس زوال
شمس بہت سا ہونا اور اکثر وقت ظہر کا گزر جانا چاہتا ہے اسبات کو کہ زمانہ زوال اور وقت
ظہر کے اجزا مین سے کثیر گزر چکین اور قلیل باقی رہین جسطرح کہا جاے کہ اکثر دن گزرے فلانی کام ہوا تو معنی
اسکے یہ ہوتے ہین کہ اکثر اجزا دن کے گزر چکے تھے کہ وہ کام ہوا پس موافق اس محاورہ کے زمانہ
زوال اور وقت ظہر مین سے زیادہ نصف سے گزر جاے اور کم نصف سے باقی رہے اسوقت ظہور سایہ
ٹیلونکا صادق ہو اعنی بر تقدیر فرض کرنے وقت ظہر کے ایک مثل سایہ شے تک سو اسایہ اصلی کے
اطول ایام سال مین بیچ مہینے ساون کے سرزمین دہلی مین مثلا موافق جدول مستخرجہ حضرت
شاہ ولی اللہ رح کے وقت ظہر کا آٹھ گھڑی ۴۹ پل ہوتا ہے اسلئے کہ وقت دوپہر کا موافق
اس جدول کے سترہ گھڑی اور سترہ پل ہے اور سایہ شے کا ایک مثل پر سو اسایہ اصلی کا آٹھ گھڑی
۲۸ پل دن باقی رہے پونچتا ہے پس شروع زوال سے ایک مثل تک آٹھ گھڑی ۴۹ پل
مقدار وقت ہوگی تو موافق بیان امام نووی وغیرہ کے اس آٹھ گھڑی ۴۹ پل مین سے
جو بر تقدیر ایک مثل کے وقت ظہر قرار پایا ہے اکثر گزر جاے اور کمتر باقی رہے اسوقت سایہ
ٹیلون کا ظاہر ہووے اور بہت ظاہر ہے یہ امر کہ جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا

ظاہر ہے اتو مساوی ٹیلون کے اس سے بہت بعد ہوگا اور شروع زوال سے لیکر اسوقت تک ربع
نصف نہار سے قطعاً زمانہ زیادہ ہوگا پس وہ جو صاحب تنویر نے وقت مساوات سایہ شے کو
ساتھ ٹیلون کے ربع نصف نہار قرار دیا ہے تنزلاً احسان کیا ہے اوپر خصم کے ورنہ بمقتضای حساب
و بیان ائمہ لغت اور حدیث کی تو یہ چاہیئے کہ ربع نصف نہار سے بہت زیادہ زمانہ مین سایہ ٹیلونکا مساوی
اوسکے ہو کما شرحنا انفا اور یہ جو ہمنے ذکر کیا اطول ایام مین بحساب سرزمین دہلی کے مثلاً ذکر کیا ہے اور ایام کو
اور سواد دہلی کے اور ملکونکو اسپر قیاس کر لینا چاہیئے پس جب اکثر وقت ظہر گزرنیکے بعد رسول اللہ
صلعم نے حکم اذان فرمایا اور اذان ایسے وقتمین مسنون ہے کہ بعد اوسکے مصلی حوائج ضروریہ اکل و شرب
یا پاخانہ اور پیشاب وغیرہ سے فارغ ہو کر غسل یا وضو کر کے شریک جماعت ہو جاے اور اگر مسبوق ہو
تو اپنی ما بقی نماز وقت نماز مین ادا کرے روی الترمذی عن جابر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبلال
اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر واجعل بین اذانك واقامتك قدر ما یفرغ الآكل
من اكله والشارب من شربه والمعتصر اذا دخل لقضاء الحاجة ولا تقوموا حتی تروني
انتہی والحدیث مما صححه الحاکم اب محل غور ہے کہ اکثر وقت ظہر گزرنیکے بعد جب اذان ہوے تو اگر بعد یہ سب
افعال تا بلقای وقت ظہر بحسب ظن غالب کی ہرگز نہو سکین گے مگر در صورتیکہ وقت ظہر کو لے ما بعد
المثل کہین اس حدیث سے بحسب غالب ظن کی دلالت ہوئی اوپر اسبات کی کہ وقت ظہر الی ما بعد المثل ہوتا ہے
اب یہ کلام مؤلف معیار کا کہ ظہور سایہ کی لئے ٹیلونکی چوتھائی زمانہ نصف نہار کا قرار دینا بلا دلیل ہے
ساقط ہوا اسواسطے کہ یہ امر مسلم ہے کہ ربع نصف نہار پر ظہور سایہ ٹیلون کا ماننا اسپر کوئی برہان
نہین یہ امر بلا برہان مؤلف تنویر نے تنزلاً اور تبرعاً اختیار کیا تہا دلیل تو اسپر ہے کہ ربع نصف
نہار سے زیادہ گزر جانا اوسوقت ظہور سایہ ٹیلون کا مانتے چنانچہ کلام منقول مجمع البحار اور نووی
شافعی اسپر دلالت واضحہ رکہتا ہے پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا آدہی قد
سایہ آدمی سے پہلے ہو جاتا ہے اور برابر ٹیلون کے اوسیوقت ہوتا ہے جبکہ سایہ ہر شے کا برابر
ہوتا ہے انتہی کلام ہے مخالف عقل و نقل کے مخالف عقل اسلئے کہ شی منبطح اور شی منتصب کو ظہور
سایہ مین یکسان قرار دینا منافی ہے عقل سلیم کے اور مخالف نقل اسلئے کہ کلام ابن الاثیر اور نووی
سے واضح ہو چکا کہ ظہور سایہ ٹیلونکا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہے اور ظاہر ہے یہ امر کہ جب ظہور

سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھ ٹیلون کے تو اوسکی بہت بعد ہوگی
کما لا یخفی علی من لہ ادنی لب پس مقابل اس نقل اور عقل کے یہ دعوی کرنا کہ ظہور سایہ نصف قد شے
سے پہلے اور مساوی وقت مساوات سایہ ہر شی کے ہوتا ہی مکابرہ صرف ہے لائق قبول فحول نہین
اور یہ جو کہا کہ اوسجگہہ احتمال وقت کا واسطے نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہی اسلئے کہ وہان مسبوق
کون تہا امر ماضی مین مسبوق کے لئے وقت نکالنا غلط ہی انتہی تو جواب یہ ہے کہ مقصود اس کلام سے اثبات
وقت کا زمانہ ماضی مین واسطے مسبوق کے نہین اور نہ یہ مقصود ہی کہ وہانپر کوئی مسبوق بہی قطعًا تہا بلکہ
مقصود یہ ہی کہ رسول اللہ صلعم نے جسوقت اذان کہلائی تو بعد اذان کے اتنا وقت بالضرور ہونا چاہئے
کہ مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ ہوکر طہارت صغری یا کبری کرکے شریک جماعت ہو یا منفردًا نماز ادا کرے
اور شریک جماعت ہونیوالونمین کوئی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہی پس حضرت رسول اللہ صلعم نے
حادثہ منقضیہ مین جو اذان ظہر با خیر کہلوائی پس آیا اس امر کی مراعات فرمائی کہ بعد اذان کے وسعت
وقت واسطے اشخاص مذکورین کے کفایت کری یا نفرمائی اگر نفرمائی تو یہ امر شان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے سراسر مستبعد
ہی اسلئے کہ حضرت رسول اللہ صلعم مبین احکام ہین ایسے وقت مین باختیار اتنی تاخیر اذان مین کیونکر فرماتے کہ
مسبوق وغیرہ نماز بجماعت نپا سکتے اور اگر فرمائی تو ضرور ہی کہ بعد اذان کے وقت مین گنجایش امور
مذکورہ کی ہوگی اور وقت ظہر انتہای نماز مسبوق وغیرہ تک ہوگا پس موجود ہونا مسبوق کا اس لحاظ
اور مراعات مین ضروری ہی اور اسیطرح یہ کہنا مؤلف معیار کا کہ دعوی دس رکعت ظہر سے فراغت
ہونیکا بیچ قریب دو مثل کے بھی غلط ہی کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو سوا مثل
کے اندر اندر دس رکعت سے فراغت ہوتی ہی انتہی یہی ساقط ہی اسلئے کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت
ظہر فقط تا بلوغ الظل الی المثلین مین ادا ہونا نہین کہا ہی بلکہ یہ کہا ہی کہ مثلا جسوقت بقدر ڈیڑہ قد
کے اذان ظہر ہوئی اور بعد اذان کے وقت مین گنجایش سنت اور فرض کی اور نماز مسبوق کی
ضروری ہی یعنی بعد اذان کے موافق سنت یہ امر ہی کہ اتنا وقت نماز باقی ہو کہ حوائج ضروریہ اور
طہارت صغری یا کبری سے مصلی فارغ ہوکر نماز بجماعت مع سنت ادا کرسکے اور بالفرض اگر کوئی مسبوق ہو
تو وہ بہی وقت ہی مین نماز پوری کرے پس یہ سب امور بغلبہ ظن تا بلوغ الظل الی المثلین ہونگے
پس یہانپر فقط دس رکعت کو اوسپر تفریع تغلیط کرنا بسا عجب ہی اور وہ جو مؤلف تنویر الحق

نے لکھا ہے کہ تجربہ کیا گیا بانیطور کہ ایک گولہ مٹی کا دو ٹکڑے کرکے ایک ٹکڑا چوڑی طرف سے جو
زمین پر رکھا گیا پس جب سایہ اوسکا اوسکے برابر ہوا تو بعد اوسکے نماز ظہر شروع کیگئی اور پہلے تمام
ہونے وقت کے تمام کیگئی تو اتمام وقت نماز تک سایہ شی کا دو مثل شے کو پہنچا انتہی مع بعض
الایضاح اس تجربہ کو جو داخل ہے بدیہیات مین بمجرد تخییل غلط کہنا مؤلف معیار کا ہرگز لائق اصغا
نہین کما لا یخفی اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ امام ابی حنیفہ کی مدح مین تو ایک گھنٹے مین سو سو
رکعت پڑھنا نقل کیا اور اپنی دس رکعت مین اتنی وقت مین فراغت بیان کرتے ہین کہ ایک
مثل سے سایہ دو مثل تک پہنچ جائے انتہی ملخصاً پس جواب یہ ہے کہ مؤلف تنویر نے ایک گھنٹہ مین
سو سو رکعت پڑھنا امام کا اصلا نہین نقل کیا البتہ یہ قول ثقات اہل تاریخ کا نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ
ہر شب مین ہزار رکعت نماز پڑھتے تھے پس مؤلف معیار نے اسکی تردید بانیطور کی کہ شب کو بارہ گھنٹے
قرار دیکر تین گھنٹے اسمین سے واسطے کھانے اور طہارت وغیرہ کے اور ایک گھنٹہ واسطے آمد آمد فجر کے
جسمین نوافل نہین پڑھے جاتے مجرا کیا باقی رہے آٹھ گھنٹے اوسپر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گھنٹہ سو سو
رکعت ہوئی پس یہ سو سو رکعت ایک گھنٹے مین پڑھنا موافق تخمین اور تخییل مؤلف معیار ہے نہ منقول
مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہ ہے کہ مجرا کرنا چار گھنٹونکا شب مین سے واسطے تطہیر وغیرہ کے صحیح نہین اسلئے
کہ عابد قائم اللیل کو شب مین کھانا اور طہارت وغیرہ کرنا کیا ضرور ہے ممکن ہے کہ پہلے غروب سے
طہارت وغیرہ سے فارغ ہو جائے اور بمجرد غروب چند لقمہ بقدر حاجت کھا کر مشغول قیام ہو جائے تو اس
کھانے مین ایک گھنٹے کا بھی کافی ہے چہ جائے تین گھنٹے اور ایک گھنٹہ آخر شب کا جو مجرا کیا کہ
اوسمین نوافل نہین جائز یہ ہے غلط ہے طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہین کما لا یخفی علی من لہ
ادنی مس بالفقہ والحدیث پس جب یہ تخییل مؤلف معیار صحیح نہین تو چاہئے کہ ہزار رکعت کو بارہ گھنٹے
کچھ کم پر شب کے تقسیم کرین تو کچھ اوپر اسی رکعت فی گھنٹہ ہوتی ہین نہ سو سو اور مثلاً چوراسی رکعت نماز
ایک گھنٹہ مین پڑھنا اگر باختصار ارکان ہو تو چندان مستبعد نہین علاوہ یہ کہ مدح امام مین جو پڑھنا
ہزار رکعت کا ہر شب مین نقل کیا ہے اُس سے یہ لازم نہین ہے کہ ہر شخص ہزار رکعت مثل امام کے پڑھ سکے ممکن ہے
کہ پڑھنا امام کا بطرز خرق عادت ہو اور نیز یہ کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت کے ادا کرنے مین دو مثل سایہ کا
پہنچنا نہین کہا ہے کما مر بلکہ یہ کہا ہے کہ جب اذان ظہر ایک مثل پر ہوا اور بعد اوسکے

مصلی حوائج ضروریہ بول و براز وغیرہ سے فارغ ہوکر طہارت غسل یا وضو کرکے دس رکعت نماز بوجہ
مسنون ادا کرے اور اگر شریک جماعت کوئی مسبوق ہو تو وہ بھی اپنی دس رکعت پڑھ سکے اور
ہنوز وقت ظہر باقی ہو تو یہ نہ ہوسکیگا مگر اسصورت مین کہ وقت ظہر الی مثلین ہو مؤلف معیار نے
ان سب امور کو چھوڑ کر فقط دس رکعت مین پہنچنا سایہ کا الی مثلین طرف صاحب تنویر کے
منسوب کیا اور اوسپر واہی اور احمق اونکو کہا یہ امر شیوۂ اہل علم و دیانت سے سراسر مخالف ہے اور یہ جو
کہا ہے کہ البتہ اس حدیث سے بادی الرای مین یہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑھنا ظہر کا بعد ایک مثل کے اُس حادثہ سفر
مین رسول اللہ صلعم سے صادر ہوا اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی
رہتا ہے انتہی سچ کہا ہے بلکہ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اذان ظہر کی اُس حادثہ مین بعد
ایک مثل کے ہوئی تھی کما مر تفصیلہ اور وہ جو اسکے جواب اول مین کہا ہے کہ سایہ ٹیلون کا برابر
اوسکے ہوگیا تھا اوسوقت اذان ہوئی تو یہ مساوات تقریباً ہے نہ تحقیقاً اور علی التسلیم پھر یہ مساوات
مع سایہ اصلی ہے نہ سوا سایہ اصلی کے اور جسوقت سایہ ٹیلون کا مع سایہ اصلی مساوی ٹیلون کے
ہوا تو کچھ مقدار سایہ اصلی کے ہوگی اور کچھ اوسپر زیادہ ہوکر مساوات کو پہنچا ہوگا تو جتنی مقدار
سایہ اصلی کی ہوگی اوسمین ادا کرنا ظہر کا ہوسکتا ہے اور قبل اتمام مثل تک سوا سایہ اصلی کے نماز
ظہر ادا ہوچکی انتہی بحاصلہ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اولاً تو مساوات کو تقریب اور تخمین پر
حمل کرنا جائز نہین اسواسطے کہ اختیار مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقہ ضروری ہے اور عدم
امکان معنی حقیقی بھی واجب ہے اور اس محل مین نہ تو اوپر اس معنی مجازی کے کوئی قرینہ اور نہ لینا
معنی حقیقی کا ممتنع اسلئے کہ ممکن ہے کہ صحابہ ناقلین مساوات نے پیمایش سایہ کی کرکے یہ حکم
کیا ہو یا اونکو اپنی بصیرت اور مہارت سے بے پیمایش کے مساوات حقیقی سایہ کے ساتھ ٹیلونکے
معلوم ہوگئی ہو اور ثانیاً یہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ مساوات تقریباً تھی لیکن اس سے قائل کو کیا نفع اگر
نفع یہ ہے کہ جب مساوات حقیقی نہوئے تو محتمل ہے کہ سایہ مساوات سے کم ہو اور اوس مقدار کمی مین
نماز ظہر ادا ہوجائیگی تو ہم کہین گے کہ جسطرح مساوات تقریبی محتمل ہے کمی سایہ کے ٹیلون سے اسیطرح محتمل
ہے زیادتی سایہ کی ٹیلون سے پس احتمال کمی متعین نہین ہے کہ اوسمین ادا ظہر کا قول
حتماً کرلو علاوہ یہ کہ اوس مقدار کمی کو اسقدر وسعت کہان کہ اوسمین مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ

ہو کر طہارت بجالا کر بقدر بیس رکعت نماز کیوقت پائے اور یہ جو کہا ہے کہ ابوداؤد اور مسلم اور بخاری کی روایت
مین ذکر مساوات نہین ہے انتہی اسکو تسلیم کیا کہ ذکر مساوات بعض روایات بخاری وغیرہ مین نہین لیکن
اس سے یہ لازم نہین آتا کہ جن روایات بخاری وغیرہ مین ذکر مساوات ہے تو وہانپر مساوات کو تقریب پر
محمول کرو اور حسب کلام نووی اور مجمع البحار سے یہ امر واضح ہوگیا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا بعد گزرنے
اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب ظہور سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات
سایہ کی ساتھہ ٹیلون کے اس سے بہت بعد ہوگی پس مساوات سایہ کی ساتھہ ٹیلونکی آدھی مثل یا کچھ
زائد پر قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا اعنی بالفرض اگر وقت ظہر کا بقدر ایک مثل سایہ کے سوا سایہ اصلی کے
قرار دیا جاوے تو چاہیئے کہ آدھی مثل سے زیادہ گزرنیکے بعد سایہ ٹیلونکا ظاہر ہو اور مساوی ٹیلونکے بعد
ایک مثل کے ہو کما مر غیر مرۃ پس آدھی مثل پر وقت مساوات کہنا مخالف صریح ہے بیان نووی وغیرہ سے
اور تخییل صرف ہے اور وہ جو جواب ثانی مین ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ سایہ ٹیلونکا ظاہر ہوگیا یعنی نفس ظہور
مین ٹیلے اور سایہ برابر ہوگئی جانب شرقی مین انتہی تو جواب اسکا اولاً یہ ہے کہ سایہ کو نفس ظہور مین مساوی
ٹیلونکے نہین کہتے یہ بیان مساوات تو واسطے بیان امتداد وقت کے ہوتا ہے پس سایہ کو نفس ظہور مین مساوی
کہنا خلاف محاورہ ہے اور ثانیاً یہ کہ یہ توجیہ منافی ابراد کے جسکا رسول اللہ صلعم نے تین مرتبہ تک امر
فرمایا اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے موافق امر شریف کے کچھ تاخیر کی پس بعد ان تین
مرتبہ کے تاخیر اور امر ابراد کی سایہ مساوی ٹیلون کے ہوا تھا اب اس مساوات کو اگر نفس ظہور پر
محمول کرو تو لازم آتا ہے کہ موذن نے وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے قصداً اذان کیا ہوگا اور ظاہر
ہے کہ وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے جانب شرقی مین اصلاً وقت ظہر نہین ہوتا کما لا یخفی
علی الماہرین پس اس صورت مین چاہیئے تھا کہ رسول اللہ صلعم یہ فرماتے کہ ابھی وقت ظہر نہین ہے
امر ابراد کیون کرتے اور قطع نظر ازین بمجرد ظہور سایہ ٹیلون کے ابراد مذکور ہرگز نہین ہوتا خصوصاً
بر تقدیر التزام مؤلف معیار کے کہ قول اسکا یہ ہے کہ جب سایہ سب اشیا کا مساوی اسکی ہوتا ہے
اسیوقت سایہ ٹیلونکا مساوی ٹیلونکے ہوتا ہے پس اس تقدیر پر ظہور سایہ ٹیلونکا اوسیوقت ہوگا جسوقت
اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا اور وقت ظہور سایہ اشیاء واقعہ کے ابراد ہرگز نہین ہوتا اور ثالثاً یہ کہ
تمہارا استدلال اس بات پر کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے جو ساتھہ اس جملہ حدیث نسائی کے

واقع ہوا ہی والعصر حین صار فیئی کل شیٔ مثلہ اسمین ہم کہین گے کہ معنی اسکے یہ ہین کہ فیئی ہر چیز کا مثل اسکے ہوا
ظہور مین یعنے جسوقت سایہ شیٔ کا ظاہر ہوا اوسوقت نماز عصر پڑہے اور یہی جس طرح تمنے مساوات سایہ
کے ساتھہ ٹیلون کے مع سایہ اصلی لی ہے اسیطرح اس جملہ حدیث نسائی مین ہم کہتے ہین کہ ایک
مثل فیئی ہر چیز کا مع سایہ اصلی ہی پس بتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مثلیت فیئی کے ساتھہ شیٔ کی مقدار
مین ہی لازم آتا ہی کہ نماز عصر وقت ظہر مین واقع ہوا اسلئے کہ وقت ظہر تمہارے نزدیک ایک مثل تک
سوا سایہ اصلی کے رہتا ہی اور یہانپر پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر مع سایہ اصلی کے لازم آیا تو شروع نماز
عصر اوسوقت ہوگا کہ سایہ ایک مثل سے بمقدار سایہ اصلی کے کم ہو وہو بعینہ وقت الظہر فتدبر
پس جو جواب اس حدیث مین تمہاری طرف سے ہوگا وہی جواب ہمارا سمجھو اور وہ جو جواب ثالث
مین کہا ہی کہ یہ تاخیر سفر مین تہی پس شاید کہ واسطے جمع عصر اور ظہر کے تاخیر کی ہو تو حضر کو اسپر قیاس کرنا
صحیح نہین انتہی ملخصا پس جواب اسکا اولا یہ ہی کہ جبتک نصوص شرع مین کوئی داعی تخصیص نہو تو اوسکو
مورد کے ساتھہ خاص نہین کرسکتے کما فی عامۃ کتب الاصول ان العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
اور یہانپر کوئی موجب تخصیص نہین پس احتمال مذکور غیر نافع ہے اور ثانیا یہ کہ جس جمع کے احتمال پر
ہمنے تاخیر مذکور مبنی کی ہی وہ جمع ہمارے نزدیک غیر ثابت ہی البتہ ہم جمع صوری کا قول کرتے
ہین سو وہ تمکو مفید نہین بلکہ مضر ہی بالجملہ رکاکت بلکہ لغویت ان توجیہات کی متفطن منصف پر مخفی
نہین اور حدیث مذکور دلیل اقوی ہی واسطے اثبات وقت ظہر کے الی ما بعد المثل اور وہ جو کہا ہے کہ
منشا ان توجیہات کا یہ ہی کہ جب احادیث یک مثلی سے نرہنا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے
ثابت ہوا اب یہ حدیث جو خلاف اوسکی ہی واسطے جمع بین الادلہ کے تاول ہوگی انتہی جواب اسکا یہ ہے
کہ جب احادیث مذکورہ سے ثبوت وقت ظہر کا الی المثل نہوا اور وجوہ استدلال مقدوح ہوگئی کما مر
مفصلا پس منشا ان تاویلات رکیکہ کا راسا باقی نرہا علاوہ یہ کہ اگر بالفرض احادیث مذکورہ سے
یہ امر ثابت ہوتا تو جب بہی جمع کرنا بین الادلہ ساتھہ ایسی توجیہات رکیکہ اور وجوہ متعسفہ کے
ہرگز جائز نہین ہی کما مر مفصلا فتذکر دلیل رابع مؤلف تنویر کی یہ ہی کہ حدیث ابی موسی الاشعری
جو بیچ بیان اوقات نماز کے بیچ جواب سوال سائل کے وارد ہی یہ معلوم ہوتا ہی کہ نماز عصر چار پانچ گہڑی
دن رہی رسول اللہ صلعم نے پڑہی تہی اور وہ وقت پہنچنے سایہ کا ہی مثلین کو بیان اسکا یہ ہے

کہ دوسرے روز رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر اوسوقت مین پڑہی جس وقت مین پہلے دن نماز عصر پڑہی
تہی اور پہلے دن نماز عصر اوسوقت پڑہی تہی کہ آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا اور اگرچہ آفتاب
دو تین گہڑی دن چڑہے سے دو تین گہڑی دن رہے تک موصوف باین صفات ہوتا ہے
مگر بیان اندازہ دوپہر یا پہر ڈیڑہ پہر دن مین بحسب محاورہ کے یہ نہین کہا جاتا کہ آفتاب بلند اور
سفید تہا بلکہ یہ اوسجگہہ کہتے ہین کہ احتمال پستی اور زردی اور کدورت آفتاب کا اوسکے قریب ہو اور
قرینہ اسپر یہ ہے کہ کسی جگہہ احادیث شریفہ مین بیان وقت ظہر بانیطور نہین کیا گیا باآنکہ یہ اوصاف اسوقت
آفتاب مین علی وجہ الکمال ہوتے ہین اور وقت عصر مین جو احتمال پستی وغیرہ کا قریب تہا لہذا واسطے
امتیاز کے تقدیر وقت بانیطور کیگئی پس بناء علی ہذہ المحاورہ مؤلف تنویر الحق نے کہا کہ احادیث
سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پانچ یا چار گہڑی دن رہے ادا کی تہی اور وہ وقت
پہنچنے سایہ کا ہے مثلین اور دوسرے وجہ مؤلف تنویر کی یہ ہے کہ حدیث بیان ابراد مین جو یہ جملہ ہے
فانعم ان یبرد بہا دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے ہوتا ہے اسلئے کہ ٹہنڈا
وقت اچہا ٹہنڈا ایک مثل تک بلاد حارہ مین ہرگز نہین ہوتا اور یہ امر مبنی ہے تجربہ پر اور نیز حدیث ابی
سعید خدری مین جو تاکید ابراد اور تاکید انتظار مذکور ہے مؤید ہے اسکی پس یہ مؤلف معیار نے
کہا کہ اس حدیث سے تو ایک مثل پر بہی نماز پڑہنا نہین معلوم ہوتا دو مثل کجا اور انعم ان یبرد بہا کے
یہ معنی کہ دو مثل تک ابراد کیا کسی حنفی نے نہین کہی یہ اختراع ہے مؤلف کا انتہی ساقط ہوا اس
واسطے کہ جس بلاد مین خوب ٹہنڈا وقت دو مثل پر ہوگا تو وہان پر مصداق انعم ان یبرد بہا کا
دو مثل ہوگا اور ملک حجاز مین کہ حرارت مفرط ہوتی ہے خوب ٹہنڈا وقت ایک مثل تک اصلا نہین ہوتا
اور اسکا تجربہ بارہا کیا گیا ہے منکر اس امر بدیہی کو چاہیئے کہ جاکر وہان پر تجربہ کرے اور بالفرض اگر
کسی حنفی نے اسطرح استدلال نہین پکڑا تو کیا حرج ہے حدیث سے صحت استدلال چاہیئے اور وہ جو مؤلف
معیار البطال وجہ اول مین کہتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پہلے دن ایک مثل پر پڑہی تہی غلط ہے
اسلئے کہ حدیث مین تو بیان وقت نماز عصر بانیطور ہے کہ جسوقت آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا
اوسوقت نماز عصر پڑہی تہی اسکو دلالت ایک مثل پر کہان ہے اور یہ جو کہا ہے کہ پہر ڈیڑہ پہر دن رہے
بہی آفتاب موصوف باین صفات ہوتا ہے پس جواب اسکا گزر چکا اگرچہ آفتاب اسوقت موصوف

باین صفات ہوتا ہی لیکن اُسوقت تعیین مقدار وقت باین اوصاف نہین کیجاتی کما مؤلف معیار
نے اطلاق محاورہ کو اور سوق دلیل صاحب تنویر کو ملاحظہ نکیا اور کلمات ثقیلہ جو داب اہل علم کے مناسب
نہین زبانپر لایا ع اینست جوابش کہ جوابش ندہی ٭ آوردہ جو وجہ ثانی سی جواب دیا ہی کہ لفظ انعم ان
یبرد بہا جسکے یہ معنی ہین کہ خوب ٹھنڈا کیا کسی عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندو ہی ہو دو مثل پر
دلالت نہین کرتا انتہی جواب اسکا بھی گزر چکا کہ معنی موضوع لہ لفظ انعم ان یبرد بہا کی دو مثل
نہین ہین اور مؤلف تنویر کا یہ مقصود نہین بلکہ مقصود یہ ہی کہ خوب ٹھنڈا وقت ملک حجاز مین ہی
سوسم اسکے پیشتر دو مثل کے نہین ہوتا ہی کما دل علیہ التجربۃ والمشاہدۃ پس مصداق انعم ان یبرد بہا کا
دو مثل ہوگا شاید مؤلف معیار یہ سمجھا کہ مراد مؤلف تنویر کے معنی موضوع لہ ہین فقال ما قال وذلک
من کمال العقل آپ ظاہر ہوئی ذکی منصف پر یہ بات کہ مؤلف معیار سے کوئی وجہ استدلال
صاحب تنویر کی علی قانون الانصاف اٹھہ نسکے ہرچند کہ دعاوے صرفہ اور کلمات زخرفہ بہت سے بولا
دلیل خامس صاحب تنویر کے یہ ہی کہ حدیث عبداللہ بن عباسؓ مین جو وارد ہی بیچ بیان امامت
جبرئیل علیہ السلام کے یون مذکور ہی کہ پہلے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا مثل مقدار شراک
کے تہا اور عصر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا برابر شی کے ہوگیا اور دوسرے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی
کہ سایہ شی کا مثل اوسکے ہوا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین اور عصر پڑہی اوسوقت کہ شی کا سایہ دو مثل
ہوگیا پس یہ حدیث بوضاحت تمام دال ہے اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی
اسواسطے کہ جب دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی تو ضرور ہے کہ بعد ایک مثل کے انتہا وقت ظہر
ہو کہ اوسمین نماز ظہر ادا ہو سکے جس طرح دال ہی اوپر اسبات کے کہ کچہ مقدار وقت ظہر اور عصر کے
باہم مشترک ہی یہ اشتراک وقت منسوخ ہے ساتھہ حدیث عبداللہ بن عمرؓ کے جسکو روایت کیا ہی
صحیح مسلم مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب تم نماز ظہر پڑہو تو اوسکا وقت عصر تک رہتا ہی الخ اور دوسرے
حدیث مین فرمایا ہی کہ وقت نماز ظہر کا زوال شمس سے لیکر عصر تک ہی الخ اور اسیطرح بہت سی
احادیث سی نسخ اشتراک ظاہر ہے پس باقی رہی دلالت حدیث اوپر بقاے وقت ظہر کے
بعد المثل اگر یہ توہم ہو کہ جب اشتراک وقتین منسوخ ہوا تو محتمل ہے کہ ہونا وقت ظہر کا بعد
ایک مثل کے جو مفہوم ہوا حدیث سے وہ بھی ضمن نسخ اشتراک کے منسوخ ہوا پس اس تقدیر

پر چاہیئے کہ بعد ایک مثل کے خاص وقت عصر ہو جاوے اور یہ بھی محتمل ہے کہ وقت عصر کا قبل مثلین کے جو مفاد
ہے حدیث مذکور کا اور مبنا ہے اشتراک کا وہ منسوخ ہو پس اس صورت میں چاہیئے کہ الی المثلین وقت
ظہر ہو اور بعد المثلین وقت عصر شروع ہو پس جب نسخ مذکور و تو احتمالوں کو حاصل ہے تو احتمال اخیر تمنے
کیونکر متعین کیا تو ہم کہیں گے کہ حدیث ابی ہریرہ اور ابی ذر اور بریدہ وغیرہم من الصحابہ رضی اللہ
تعالی عنہم جو بالصراحۃ دال ہیں اس بات پر کہ نماز ظہر بعد ایک مثل کے پڑھی جاوے دلیل قوی
ہیں واسطے دفع احتمال دل کے پس باقی رہی حدیث امامت جبرئیل تو اس میں بات ہے کہ وقت ظہر
بعد ایک مثل کے رہتا ہے اب اہل انصاف کو غور چاہیئے ہیں کہ یہ جو مولف معیار کا ہے جواب
اس استدلال کے کہ وہ جو حدیث امامت جبرئیل میں وارد ہے کہ دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑھی
معنی اوسکی یہ ہیں کہ دوسرے دن نماز ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہوئے اور یہ تاویل نووی نے کی ہے
کسقدر تعصب اور تعسف ہے اسلئے کہ حدیث مذکور میں صریح ہے وصلی المرۃ الثانیۃ الظہر حین کان
ظل کل شیء مثلہ بوقت العصر بالامس یعنی دوسری مرتبہ نماز ظہر پڑھی اوسوقت کہ سایہ ہر شے کا
برابر اوسکی ہو گیا یعنے پہلے دن کے وقت عصر میں پس اس تقدیر تاویل مذکور چاہتی ہے یہ بات کو
کہ نماز ظہر سے بھی ایک مثل پر فارغ ہو گئے ہوں اور بالضرور وقت عصر قبل ایک مثل کے ہو اور یہ امر
خلاف ہے تمام احادیث کے جو بیان وقت عصر میں وارد ہیں اور مخالف ہے اجماع کے لما لا یخفی
علاوہ یہ کہ معنی صلی کے فرغ من الصلوۃ کہنا مجاز ہے نہ حقیقت اور اختیار کرنا مجاز کا بلا قرینہ اصلا
جائز نہیں کما مر اور مخالفت سوق حدیث زیادہ بریں ست اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہے
کہ دو مثل پر نماز عصر پڑھنے میں احتیاط ہے معنی اسکے یہ ہیں کہ جسوقت احادیث صحیحہ سے
استنباط مجتہدین باہم مختلف ہوا تو احوط اور اولی یہ ہے کہ وہ اختیار کرو کہ مخالف کسی کے
مجتہدین میں سے نہ پڑے پس مثلین پر نماز عصر پڑھنے میں مخالفت کسی مجتہد کی نہیں اور ایک
مثل پر پڑھنے میں مخالفت امام ابی حنیفہ لازم ہے پس چاہیئے کہ مثلین ہی کو اختیار کریں پھر
وہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہ دلیل عقلی ہے اور باوجود قیام دلائل قطعیہ کے اور اتفاق تمام
جہان کے اوپر ایک مثل کے خلاف بلا دلیل امام ابی حنیفہ کا قابل اعتبار نہیں انتہی ملخصہ کلام
غیر سدید ہے اسواسطے کہ اول تو استدلالات یک مثلی کو جو اخبار احاد ہیں دلائل قطعیہ قرار دینا

صحیح نہین اور مع قطع النظر ازین حال اُن براہین کا ذکر بجملہ معرض بیان مین آچکا اور غالباً منصف
منصف پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اُن سے ہرگز ثبوت مدعای مؤلف نہین ہوسکتا اور قول امام ابی حنیفہ کا
جسکے دلائل اور قوت اونکی واضح ہوچکی بلا دلیل کیونکر ہے اور خلاف جمہور کا امام کیا مضر ہی جبکہ وقت
کہ احادیث صحیحہ مستندات اونکی ہون کما قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ بحدیث
لا یضرہ مخالفۃ الناس ویؤید ما قالہ حدیث علی ابن شیبان قال قدمنا علی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بالمدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ رواہ ابوداود
وابن ماجہ وحدیث جابر رض قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العصر حین صار
ظل کل شیء مثلہ رواہ ابن ابی شیبۃ بسند لا بأس بہ الخ اور وہ جو مؤلف معیار استدلال
صاحب ہدایہ پر کہتا ہی کہ اسکا جواب حنفیون نے ہی دیدیا ہے ہمکو ضرورت نہین انتہی
حال اُسکا یہ ہی کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہین کہ دلیل مذہب ابی حنیفہ کی بیچ وقت ظہر کے حدیث
ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم الخ یعنے نماز ظہر موسم گرمی مین ٹھنڈے
وقت مین پڑھو اسواسطے کہ شدت گرمیکی ہوا سے دوزخ سے ہے اب اہل انصاف کو چاہیئے کہ تجربہ
کرکے دیکھین کہ ملک حجاز مین شدت گرمی کی کسوقت تک ہوتی ہی پس جس وقت تک شدت
گرمیکی موقوف ہو اوسکے بعد تک وقت مستحب ظہر کا ہوگا اور اوسمین نماز ظہر پڑھنا بمقتضای حدیث
مذکور مستحب ہوگی اور تجربہ اور مشاہدہ معلوم ہوا کہ ملک حجاز مین ایک مثل تک شدت گرمی رہتی ہی
تو بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہا اسپر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی اور بعد
زوال کے قبل ایک مثل کے کچھ ابراد ہوجائیگا بہ نسبت زوال کے تو جواب اسکا یہ ہی کہ نقول
صرف بلا تجربہ کیا مفید ہی ملک حجاز خصوصاً حرمین شریفین مین بعد زوال کے قبل ایک مثل کے
عند التجربہ کچھ ابراد محسوس نہین ہوتا پھر ہم علی التسلیم کہتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی اور بعد از زوال
قبل از یک مثل کچھ ابراد بھی ہوجاتا ہی لیکن ایسا ابراد جسکو عوام مومنین غیر اذکیاء الحواس محسوس
کرین ہرگز ملک حجاز مین نہین ہوتا جو لوگ ملک حجاز کو گئے ہین اور اونکو سلیقہ معرفت ہی اونسے
دریافت کرلو ورنہ خود جاکر تجربہ کرو اور بلا تجربہ بنائے کلام تخییلات محضہ پر مقبول نہین ہے
اور یہ تو ہمنے نہین کہا ہے کہ ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی ہے کہ تم

یہ اعتراض کرتے ہو کہ اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالابراد مقتضی
تعجیل ہوتا بلکہ ہم تو یہ کہتے ہین کہ زوال سے لیکر ایک مثل تک شدت گرمی ہوتی ہی اور بالفرض
اگر قریب مثل کے کچھ ابراد بھی ہوجاے تو ایسا نہین ہوتا کہ خوب محسوس ہو اور عوام مومنین اسکو
پہچانکر نماز ظہر بطور استحباب اُسمین ادا کرین اور وہ جو بحر العلوم سے نقل کیا ہی کہ روایت نسائی اور
ابوداؤد مین وارد ہے کہ گرمی مین اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم کا تین قدم سے پانچ قدم تک
اور سردی مین پانچ قدم سے سات قدم تک تھا پس معلوم ہوا کہ اُسوقت ابراد ہوجاتا ہوگا تو جواب
یہ ہی کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سے کیا مراد ہے سوا سایہ اصلی کے یا مع سایہ اصلی کے اگر
مع سایہ اصلی مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام مین قبل زوال کے نماز شروع فرماتے ہون جو
باطل بالضرورۃ اسلئے کہ مدینہ مطہرہ اقلیم دوم مین سے ہی اور اوسکی بلاد مین بیچ موسم گرمیکے
بعض مہینون مین سایہ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے اور بعض مہینون مین زیادہ اس سے
کما ہو ظاہر علی واقفیہ پس تمام موسم گرمی مین یہ امر صحیح نہین ہوسکتا اور اگر سوا سایہ اصلی کے
مراد ہے جیسا کہ مقتضی ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کا اور حدیث سائل کا
اور ذکر کیا اوسکو بعض اہل تحقیق نے قال الزرقانی فی شرح الموطا قال فی القبس لیس للابراد فی
الشریعۃ تحدید الا ما فی حدیث ابن مسعود کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی الصیف ثلاثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام
اخرجہ ابوداؤد والنسائی وذلک بعد ظل الزوال انتہی تو یہ حدیث معارض ہوگی حدیث بخاری
کی بلکہ خود حدیث مرویہ نسائی کی جسکا مضمون یہ ہے کہ جب گرمی ہوتی تھی تو رسول اللہ صلعم نماز مین
تاخیر فرماتے اور جب سردی ہوتی تھی تو نماز مین تعجیل فرماتے تھے ولفظہما کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوۃ واذا کان البرد عجل رواہ النسائی واخرج البخاری
عن انس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد
الحر ابرد بالصلوۃ انتہی وروجہ تعارض کی یہ ہی کہ جب سوا سایہ اصلی کے موسم گرمی مین مثلاً تین یا چار
قدم پر نماز ظہر پڑہی اور موسم سردی مین پانچ یا چھہ قدم پر تو سردی مین تعجیل اور گرمی مین تاخیر
کہان ہوئی بلکہ امر بالعکس ہوگیا اور اگر شبہہ پڑی کہ سردی مین سایہ زیادہ ہوتا ہی بہ نسبت

اور کہا مولانا علی القاری الحنفی فی ارکان الاربعۃ وجوز ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ عن ابن مسعود قال کان وقت صلوۃ رسول اللہ صلعم الظہر فی الصیف ثلاثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء من خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام من الشاخص فعلم ان الابراد یحصل اذا کان ظل الوقت خمس اقدام فالمعارض حدیث الابراد حدیث تعجیل الظہر

گرمی کے پس پانچ یا چھہ قدم پر نماز تین یا چار قدم گرمی سے مقدم ہوگی تو جواب یہ ہے کہ زیادت
سایہ کی سردی نہین وقت زوال کے ہوتی ہے یعنے آفتاب وقت پہونچنے کے دائرہ نصف النہار کو
سمت الراس سے جانب قطب جنوبی کے ہٹا ہوا ہوتا ہے لہذا سردی مین سایہ اصلی جسکو فیئے
الزوال کہتے ہین زیادہ ہوتا ہے اور گرمی مین آفتاب سمت الراس کے قریب ہوتا ہے پس سایہ اصلی
کم ہوتا ہے اور سوا سایہ اصلی کے زیادت سایہ کی سردی مین اور کمی اوسکی گرمی مین نہین ہوتی ومن
ادعی فعلیہ البیان پس سوا سایہ اصلی مین تفاوت گرمی اور سردی مفید اور دافع تعارض حدیثین
نہین اور بر تقدیر ثبوت تعارض کے یا حدیث بخاری کو اور حدیث نسائی کے ترجیح دیجائے
کما ہو المقرر عند اہل الحدیث یا کسی وجہ سے بلا تعسف جمع کیا جاوے اور یا احدہما کو ناسخ آخر کہا جاوے
اور بدون بیان اس وجوہ کے حدیث مذکور مفید مدعای مؤلف نہین اور استدلال ساتھہ اسکے
صحیح نہین علاوہ یہ کہ حدیث ابن مسعودؓ کے یہ معنی کہنا کہ ہمیشہ اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم
ایسی ہی تہا منافی صریح ہی حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام اور حدیث سائل اوقات صلوۃ
کے اسلئے کہ ان دونو حدیثون سے یہ امر ثابت ہے کہ پہلے دن رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر ایک مثل
پر پڑہی تہی پس وقت اُس صلوۃ کا یا موسم گرمی مین تہا یا سردی مین اور دونو تقدیر پر دوام کے
جو مفہوم قرار دیا جاے حدیث ابن مسعودؓ کا منافی ہے اور اگر دوام مراد نہو بلکہ یہ معنی کہے جائین کہ کسی
زمانے مین یا اکثر اوقات مین نماز ظہر کا یہ اندازہ تہا تو اس تقدیر پر ممکن ہے کہ حدیث ابراد
اسکے بعد وارد ہوئی اور اوسوقت مین موسم شدت گرمی مین نماز ظہر رسول اللہ صلعم اس
اندازہ سے متاخر ہوا اور وہ جو ابن الہمام سے نقل کیا ہے ان غایۃ ما لزم من استدلال الہدایۃ ان
وقت الظہر یبقی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین فالدلیل قاصر
عن المدعی انتہی یہ عبارت فتح القدیر مین اصلا نہین شاید مولف معیار نے کہین اور سے
نقل کی اور نام اسکا فتح القدیر قرار دیا البتہ فتح القدیر مین یہ عبارت ہے بقی ان یقال
ہذا البحث انما یفید عدم خروج وقت الظہر بصیرورۃ الظل مثلا غیر فیئ الزوال ونفی خروج الظہر
بصیرورتہ مثلا لا یقتضی ان اول وقت العصر اذا صار مثلین حتی ان ما قبلہ وقت الظہر وہو المدعی
فلا بد لہ من دلیل وغایۃ ما ظہر ان یقال ثبت بقاء الظہر عند صیرورتہ مثلا نسخا لامامۃ جبرئیل فیہ

اور کہا شیخ ابن الہمام نے جو حنفیون کے بڑے رواۃ مین فتح القدیر حاشیہ ہدایہ مین ان غایۃ ما لزم من استدلال الہدایۃ ان وقت الظہر یبقی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی وہو الجواب الا ان یقال کہ صلعم بان یقال کہ صلعم فی الیوم الثانی عند بلوغ الظل مثلین فہو اخر الظہر من دون معارض فہی قبلہ وقت الظہر انتہی

فی العصر بحدیث الابراد وامامته فی الیوم الثانی عند صیرورته مثلین لفیدانه وقته ولم یتنسخ هذا
فیستمر ما علم ثبوته من بقاء وقت الظهر الی ان یدخل هذا الوقت المعلوم کونه وقتاً للعصر انتهی یعنی
جب حدیث ابراد بالظہر اس تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہی مخالف ہوئی حدیث
امامت جبرئیل علیہ السلام کے پس وقت ظہر کے منقضی ہونے مین ایک مثل پر شبہہ پڑگیا پس صورت
شک مین حکم انقضاء وقت ظہر کا نکیا جائیگا بلکہ حدیث ابراد کو ناسخ حدیث امامت کہا جائیگا
اسمین باقی رہی یہ بات کہ اس بحث سے تو یہ معلوم ہوا کہ ایک مثل پر سوائی زوال کے وقت ظہر منقضی
نہین ہوتا اور یہ نہین معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقت ظہر رہتا ہی اور مدعا یہی تہا اسپر دلیل چاہیئے اور
جواب اسکا یہ ہی کہ ایک مثل پر وقت ظہر کا باقی رہنا بجہت منسوخ ہونے امامت جبرئیل علیہ السلام کے
بیچ اوسوقت کے واسطے نماز عصر کے ساتہہ حدیث ابراد کے ثابت ہوا اور امامت جبرئیل علیہ السلام
کے دوسرے دن واسطے نماز عصر کے دو مثل پر مفید ہی اس امر کے کہ یہ وقت عصر کا ہی اور منسوخ
نہین ہوا پس مستمر رہیگا وقت ظہر یہانتک کہ وقت معلوم و معین عصر کا یعنے دو مثل جسکے یہ حاصل
اسکا یہ ہی کہ جب پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے ایک مثل پر نماز عصر پڑہی تو اس سے یہ
معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہوجاتا ہی اور احادیث ابراد بالظہر سے یہ ثابت ہوا
کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی پس یا تو وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جاے سو یہ باطل
ہے کما مر یا منسوخ کہا جاے حدیث امامت کو بیچ وقت عصر کے بعد المثل اس تقدیر پر بعد ایک
مثل کے وقت عصر نہین کہہ سکتے اور دوسرے دن جو جبرئیل علیہ السلام نے نماز عصر مثلین پر پڑہی
اُس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ وقت متیقن عصر کا ہی اور واسطہ درمیان وقت ظہر کے جو بعد ایک مثل کے
ادا کیجاے اور درمیان وقت عصر کے جو بعد مثلین کے پڑہی جاوے باطل ہی ساتہہ احادیث صحیحہ کے
پس لامحالہ ظہر سے لیکر تا بعصر یعنے بعد زوال سے تا مثلین وقت ظہر مستمر رہیگا اسلئے کہ اس استمرار کا
کوئی معارض پایا نہین گیا اسکے جواب مین جو مؤلف معیار عربی بولا اور عبارت محلی نقل کی جسکا
ترجمہ یہ ہے کہ یہ جیسے تو دیکہتا ہی حکایت ہی ایک حال کے نہین دلالت کرتی اوپر ہوتی اوسکی کے
اول وقت واسطے نماز عصر کے یعنی روز ثانی مین نماز عصر کا بعد مثلین کے پڑہنا اسپر نہین دلالت
کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہی انتہی کچہ مفید مدعاے مؤلف معیار نہین اسلئے کہ ابن الہمام نے فقط مثلین

فیجاب بانه قال الشیخ سلام الله
الحنفی فی جواب من استدل
بما روی عنه علیه السلام
انه صلی العصر حین صار
ظل کل شیء مثله علی ان
اول وقت العصر مصیر الظل
مثلین وهو ما فی المحلی
لا یدل علی کونه اول وقته
ذلک انتهی

پر عصر پڑہنے کو دلیل اول وقت ہونیکے واسطے عصر کے نہین گردانا بلکہ بعد ایک مثل کے وقت
عصر کو ساتھ احادیث ابراد کے منسوخ قرار دیکر اور نفی اشتراک وقتین جو بہت ظاہر تھے مانکر
مثلین پر عصر پڑہنے سے اول وقت عصر مثلین کو کہا اور بہت واضح ہی کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت
عصر مثلین پر نکہا جاوے تو پہر پیشتر اُس سے ثبوت اول وقت عصر کا کا ہیسے کیا جائیگا وہ حدیث
امامت جبرئیل یا حدیث سائل جس سے اول وقت عصر بعد ایک مثل کے ثابت کرتے تہے وہ تو اسباب
مین احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہوگئی اب بالیقین اول وقت عصر مثلین ہی پر ہوگا اور وجہ مجملی سی
نقل کیا ہے کہ اعتراض ابن الہمام جو اوپر استدلال صاحب ہدایہ کے ہی اوسکا یہ جواب دینا کہ کوئی قائل
بعد ایک مثل کا اور قبل مثلین کا نہین خطاء عظیم ہے اسواسطے کہ یہ بات خلاف ہی قول جمہور کے جو
یہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے الی الغروب وقت عصر ہے انتہی ترجمہ جواب اسکا یہ ہی کہ یہ عذر ابن الہمام
نے نہین کیا پس ہمکو اسکے دفع ہونے سے بالفرض کیا تعلق وہ عذر جو ابن الہمام نے اپنے ایراد کا
کیا تہا وہ تمام ہے کما مر تفصیلہ اور طالب دلیل کے لئے دلیل ظاہر ہے کما لا یخفی علی الذکی المنصف اور
وہ جو مؤلف نے کہا کہ ان عبارتون حنفیہ کے سے چار جواب دلیل صاحب ہدایہ کے معلوم ہوے
اول یہ کہ دعوی حاصل ہونے ٹہنڈک کا دیار عرب مین ایک مثل پر نہ وری اسکے مخدوش ہی کیونکہ ابن مسعود
کی روایت مین آیا ہی کہ آنحضرت گرمیونمین پانچ قدم سایہ ڈہلنے سی نماز ظہر کے پڑہا کرتے اور سات
قدم تک جو ایک مثل ہوتا ہی فارغ ہوچکتے اور ظاہر ہی کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سی کم ہین تو معلوم ہوا کہ
اوس دیار مین پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سی ٹہنڈک ہوجاتی ہے اور یہی قدر مراد ہے
حدیث ابرد وا مین جو مجمل ہے انتہی حال اسکا یہ ہی کہ یہ جواب مؤلف مستفاد ہی کلام بحر العلوم سے
جسکا جواب مفصل ہم دیچکے لیکن مؤلف نے جو اسمین افترا اور تحریف کی ہی اوسکو سنو کہ عبارت
منقولہ مؤلف کی جو منسوب کی ہی طرف ارکان اربعہ بحر العلوم کے یہ ہی ویخدشہ انہ روی النسائی والدارقطنی
عن ابن مسعود قال کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی الصیف ثلثۃ
اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام وخمسۃ الاقدام یکون
اقل من المثل فقد علم ان البرد یحصل اذا کان ظل القامۃ خمس اقدامہا فلا یعارض حدیث الابراد حدیث جبرئیل
انتہی اسمین بنظر انصاف ملاحظہ کردیہ کہان ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیونمین پانچ قدم سے سات قدم

تک نماز پڑھتے تھے البتہ یہ امر موسم سردی مین تہا شاید مؤلف کو تفرقہ درمیان صیف و شتا کے
نہین ہے اور ثانیاً یہ کہ معنی حدیث مذکور یہ کہنا کہ پانچ قدم پر عصر و ظہر شروع کرتے تھے
اور سات قدم پر فارغ ہو جاتے تہے صحیح نہین بلکہ یہ معنی ہین کہ پانچ قدم سے لیکر سات قدم تک شروع
کرتے تھے یعنی بعض ایام مین پانچ قدم پر اور بعض ایام مین چھہ پر اور بعض ایام مین سات پر شروع
فرماتے تھے اور حصر فارغ ہونے کی حدیث مین مصرح نہین ہے حد فراغ مؤلف نے اپنی گہر سے
بڑہائی ہے اعنی جسطرح سایہ اصلی باختلاف شہور کم و زیادہ ہوتا تہا تو رسول اللہ صلعم نماز اقدام
مختلفہ شروع فرماتے تہے قال فی المرقاۃ الصعود و اما الظل فی الشتاء فانہم یذکرون انہ فی تشرین
الاول خمسۃ اقدام او خمسۃ اقدام و شئ و فی کانون سبعۃ اقدام او سبعۃ اقدام و شئ و قول
ابن مسعود نزل علی ہذا التقدیر انتہی بقدر الحاجۃ یعنی موسم شتا مین جو تشرین ماہ فارسی ہے اوسمین
سایہ اصلی پانچ قدم یا کچھ زیادہ ہوتا ہے پس شروع بعد اسکے نماز ظہر مین صحیح ہوگا اور کانون جو
وہ بہی ایک شہر فارسی شمسی ہے سایہ اصلی سات یا کچھ زیادہ ہوتا ہے پس قول ابن مسعود کا
اس تقدیر پر محمول ہے اب موافق بیان مؤلف کے اگر کہا جاوے کہ سات قدم پر نماز سے فارغ ہو جاتے
تہے تو چاہیئے کہ سایہ اصلی پورا ہونے سے پیشتر نماز ادا کرتے ہون و ہو باطل ظاہراً اور ثالثاً یہ کہ
جب موافق معنے مذکور حدیث کے شروع نماز موسم سردی مین سات قدم پر ہوا تو اتمام نماز لامحالہ
بعد ایک مثل کے ہوگا اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے نہ وقت عصر
پس ثبوت مدعای حنفیہ کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے حدیث مذکور ہی سے بخوبی ہو گیا اور
رابعاً یہ کہ جب گرمی مین رسول اللہ صلعم نے تین یا چار قدم پر یعنے بعد فیئ زوال کے نماز ظہر
شروع فرمائی تو اسمین ابراد کہان ہوا یہ تو بمجرد زوال شروع نماز ہوا پس احادیث ابراد
قطعاً معارض ہوئی اس حدیث کی اور حدیث جبرئیل کے اور ساقط ہوا کلام بحر العلوم کا
و بقے بعد کلام فیما نسب الی بحر العلوم اور دوسرا جواب مؤلف معیار کا یہ کہ شدت گرمی کی تو وقت
زوال ہی کے ہوتی ہے اور بعد زوال کے ایک مثل کے وری کچھ ٹھنڈک ہو جاتی ہے پس کافی ہے
مقتضای امر کو اسیقدر انتہی جو ماخوذ ہے کلام قاضی ثناء اللہ سے اسکا جواب ہم دیچکے کہ یہ بات
مخالف ہے مشاہدہ اور تجربہ کے اور انکار تجربہ کا مکابرہ صرف ہے اور علی التسلیم کچھ ابراد غیر محسوس

واسطے اتیمار عوام مومنین کے جو داخل ہین بیچ مامورین امر اَبْرِدُوا کافی نہین کما مر اور یہ جو کہا ہی کہ اگر شدت
گرمیکی ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیئے کہ پہلے اُس سے نماز ظہر پڑہو اسلئے کہ ابراد اسمین ہی اسکا جواب
بھی ہو چکا اسپر جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ محمل ہی قول اُس شخص کا جو کہتا ہی کہ معنی اَبْرِدُوا بالظہر کے
یہ ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو یعنے اگر تم کہو کہ شدت گرمیکی ایک مثل پر ہوتی ہے بنسبت زوال
کے تو اول وقت مین پڑہو کہ ابراد حاصل ہو بیچ وقت ظہر کے اسکا جواب یہ ہے کہ جو لوگ معنی اَبْرِدُوا
بالظہر کے یہ کہتے ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو وہ اَبْرِدُوا کو ماخوذ کہتے ہین بردالنہار سے بمعنی اول النہار کے
اور یہ تاویل بعید ہی اور منافی ہی قول فَاِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَیْحِ جَهَنَّمَ کے قال العلامة الزرقانی فی
شرح الموطا ذهب بعضهم الی ان تعجیل الظهر افضل مطلقاً وقالوا معنی اَبْرِدُوا صَلُّوا فی اول الوقت
اخذاً من برد النهار وهو اوله وهو تاویل بعید یردّه قوله فان شدة الحر من فیح جهنم انتهی پس جب ابردوا
کو ماخوذ کہا برد نہار بمعنے اول النہار سے تو مراعات برد کی بمعنے برودت اور ٹھنڈک کے کیونکر باقی رہے
اس تقدیر پر مطلقاً مقتضای امر اول وقت مین نماز پڑہنا ہوگا چاہیئے اُسوقت مین گرمی ہو یا سردی
پھر محمل تراشیدہ مؤلف محمل نہ بنا واسطے کلام قائلین مذکورین کے علاوہ یہ کہ حکم نبوی صلعم مقید اور
مشروط ساتھہ تاویلات مجتہدین کے جو متاخر ہین زمانہ رسول اللہ صلعم سے نہین ہوتا کما لا یخفی علی
المتفطن ولا یقول به الا السفیه اور تیسرا جواب مؤلف کا یہ ہی کہ ہمنے فرض کیا کہ ملک عرب مین ایک مثل
ہی پر ٹھنڈک ہوتی ہی لیکن تمنے تو ہر ملک مین یہی حکم دیا رکھا ہی پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس
دلیل سے قیاس کیا انتہی اسکا جواب بہت واضح ہی کہ مقصود ہمارا یہ ہی کہ جب ابراد ملک عرب مین بعد
ایک مثل کے ہوتا ہی اور موافق امر حدیث شریف کی نماز اوسوقت مستحب ہے تو معلوم ہو کہ بعد ایک مثل کے
وقت ظہر رہتا ہی اور وقت ظہر بنسبت بعض بلاد کے مختلف نہین ہوتا پس بقاء وقت ظہر مین سب بلاد برابر
ہین اور ہمنے سب بلاد مین یہی حکم کیا ہی کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسمین گرمی اور سردی
بلاد کو کچھ دخل نہین اور یہ ہمنے حکم نہین دیا کہ جس بلاد مین وقت زوال سے ایک مثل تک گرمی
شدید نہو تو وہانپر بھی نماز ظہر بتاخیر پڑہو اگر ہم یہ کہتے تو اعتراض تمہارا ہمپر متوجہ ہوتا والا فلا اور تیسرا
جواب جسکو مؤلف نے اخذ کیا ہی ابراد ابن الہمام سے اسکا رد بتفصیل ہو چکا لیکن یہ جو کہا ہی کہ اگر ایک
مثل سے نماز شروع ہو اور لنبی قراءة اور رکوع و سجود سے بیس کتنین پڑہین تو ڈیڑہ مثل

پر بخوبی فراغت ہو جائیگی پھر دو مثل پر وقت ہونے پر کیا دلیل ہے اسکا جواب یہ ہے کہ دلیل بقاء
وقت ظہر کے الی المثلین یوم ثانی مین پڑھنا رسول اللہ صلعم کا نماز عصر کو مثلین پر اور منسوخ ہونا وقت
عصر کا بعد ایک مثل کے جسمین روز اول نماز عصر ادا فرمائی تھی ساتھہ احادیث ابراد بالظہر کے
ہے کما مر فتذکر اب ذکی منصف پر واضح ہو گیا کہ کوئی رد معقول مؤلف معیار پاس باقی نرہا
جو سرمایہ طعن و تشنیع ائمہ دین ہو اور یہ جو کہا ہے کہ امام ابی حنیفہ رض نے بیچ وقت ظہر کے طرف
مذہب صاحبین کے رجوع کیا ہی پس اتباع اونکی بلا وجہ اونکی طرف سے دلیلین قائم کرتے ہین
اسکا جواب یہ ہے کہ رجوع امام کا طرف مذہب صاحبین کے صحیح نہین اگرچہ بعض کتب مین مذکور
ہے چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب معرض بیان مین آتی ہی اور قطع نظر ازین اگر رجوع کو مسلم رکھین تو ہمکو
کیا مضرت اسلئے کہ ہمکو تو بیان کرنا ادلہ واقعیہ کا جسپر بناے مذہب مثلین ہے منظور ہی جب ادلہ
پایۂ ثبوت کو پونہچ چکے اور واضح ہوا کہ یہ مذہب من حیث الادلہ والماخذ قوی اور راجح ہے
تو مدعا ہمارا حاصل ہوا اب رجوع امام اس مذہب سے اگر صحیح ہو تو ہو ہمین مضر نہین پھر رجوع امام کا اس
مذہب سے صحیح نہین اسلئے کہ علامہ ابن نجیم نے بحر الرائق مین کہا ہی کہ بدائع مین لکھا ہے کہ مذہب امام
ابی حنیفہ کا یہی مذکور ہے اصل مین یعنی کتب ظاہر الروایۃ مین اور یہی صحیح ہے اور نہایہ مین لکھا ہی
کہ ظاہر الروایۃ ابی حنیفہ سے یہی ہی اور غایۃ البیان مین لکھا ہے کہ اسیکو امام حنیفہ نے اختیار
کیا ہی اور محیط مین لکھا ہے کہ صحیح قول ابی حنیفہ کا ہے اور یہی ینابیع مین ہے اور تصحیح قدوری
مین علامہ قاسم نے لکھا ہی کہ مختار برہان الشریعۃ محبوبی کا یہی تھا اور نسفی نے بھی اسیکو اختیار کیا ہی
اور صدر الشریعۃ نے بھی اسیکو اختیار کیا ہی اور ترجیح دلیل اسکی کی بیان کی ہی اور غیاثیہ مین لکھا ہے
کہ مختار یہی ہی اور شرح مجمع مین لکھا ہی کہ مذہب امام یہی ہی اور سب اصحاب متون اور شروح نے اسیکو اختیار کیا ہے
پس اگر نقل رجوع امام صحیح ہوتی تو یہ سب اکابر فقہا اسیکو مذہب مختار امام کیون کہتے اور خود بھی
اختیار کیون کرتے قال فی البحر الرائق والظہر من الزوال الی بلوغ الظل مثلیہ سوی فیئ الزوال
ای وقت الظہر اما اولہ فبجمع علیہ واما آخرہ ففیہ روایتان عن ابی حنیفۃ الاول رواہا محمد
عنہ ما فی الکتاب الثانیۃ روایۃ الحسن اذا صار ظل کل شیئ مثلہ سوی الفیئ وہو قولہما
والاولی قول ابی حنیفۃ قال فی البدائع انہا المذکورۃ فی الاصل وہو الصحیح وفی النہایۃ

انها ظاهر الرواية عن ابی حنیفة وفی غایة البیان وبها اخذ ابو حنیفة وهو المشهور عنه وفی المحیط والصحیح قول
ابی حنیفة وفی الینابیع وهو الصحیح عن ابی حنیفة وفی تصحیح القدوری للعلامة قاسم ان برهان الشریعة
المحبوبی اختاره وعول علیه النسفی ووافقه صدر الشریعة ورجح دلیله وفی الغیاثیة وهو المختار وفی
شرح المجمع للمصنف انه مذهب ابی حنیفة واختاره اصحاب المتون وارتضاه الشارحون فثبت انه مذهب
ابی حنیفة انتهی پس یہ نقل ملا عابد سندی کی خزانۃ الروایات اور بعض فتاوی سے کہ بعض انمیں مجہول
الحال ہیں اور بعض بیچ مقابلہ روایات معتبرہ متون اور شروح کے غیر معتبر اور مرجوح ہیں کہ امام
نے اس مذہب سے طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا قابل اعتبار نہیں اور یہ جو محلی سے ناقلا عن البدائع و
غایۃ البیان والینابیع نقل کیا ہے کہ مذہب امام یہ تھا کہ وقت ظہر ایک مثل پر تمام ہوجاتا ہے خطاء عظیم
ہے بدائع وغیرہ میں ہرگز یہ نہیں کما مر نقلہ من کلام صاحب البحر وقال العلامة الشامی وقت الظهر من
زواله الی بلوغ الظل مثلیه هذا ظاهر الروایة عن الامام نهایة وهو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع وهو المختار غیاثیة
واختاره الامام المحبوبی وعول علیه النسفی وصدر الشریعة تصحیح قاسم واختاره اصحاب المتون وارتضاه
الشارحون فقول الطحاوی وبقولهما نأخذ لا یدل علی انه المذهب انتهی وقال فی النهر الفائق قد رجح غیر واحد
قول الامام انتهی وهکذا فی عامة کتب الفقه اور جب قوت دلیل امام ابی حنیفہ کی اور عدم رجوع اونکا قول
مثلین سے معرض اظہار میں آچکے پھر اگر کسی مفتی حنفی نے اسکے خلاف پر فتوی دیا تو وہ کب قابل قبول و اعتبار
ہے قال العلامة الشامی ان الادلة تتکافأت ولم یظهر ضعف دلیل الامام بل ادلته قویة ایضا کما یعلم من مراجعة
المطولات وشرح المنیة وقد قال فی البحر لا یعدل عن قول الامام الی قولهما او قول احدهما الا لضرورة من ضعف
الدلیل او تعامل بخلافه وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولهما کما بینا انتهی قال صاحب التنویر مسئلہ پانچواں
جمع کرنا دو نمازونکا بیچ ایکوقت کے الخ قال صاحب المعیار اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو الخ اقول
دامؤلف معیار یہ ہے کہ دلیل صاحب تنویر اور سابق ولاحق کلام اوسکی کیطرف التفات اچھی طرح نہیں کرتا
اور زبان طعن و تشنیع بیمحل دراز کرتا ہے یہ امر اہل علم و دیانت کے مناسب حال نہیں آپ محل غور و انصاف
ہے کہ صاحب تنویر نے کہا ہے کہ جمع کرنا دو نمازونکا ایک نماز کیوقت میں سوا عرفات اور مزدلفہ کے
جائز نہیں ہے کما ہو مذہب الامام ابی حنیفة رضا اور یہی ہے قول ابن مسعود اور سعد ابن ابی وقاص اور ابن عمر
من الصحابة رضی الله تعالی عنهم اور نخعی اور ابن سیرین اور مکحول اور جابر بن زید اور عمر بن دینار من التابعین

رضی اللہ عنہم کا کما نقل فی شرح المنیہ اور وہ جو بعض احادیث میں جمع بین الصلوتین وارد ہے مراد اس سے
جمع صوری ہے یعنے پہلے نماز میں تاخیر کی یہانتک کہ جب وقت بقدر ادائے نماز باقی رہا تو پہلی نماز
ادا کی اور ساتھ اتمام نماز کے وقت بھی اس نماز کا تمام ہوگیا اور وقت نماز آخر کا شروع ہوا پس
دوسری نماز اول وقت میں متصل نماز اول کے شروع کی بظاہر یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے
دو نمازوں کو ایک وقت میں جمع کیا اور حقیقت میں ہر ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا ہوئی اور
وجہ حمل کرنے احادیث جمع کے اوپر اس محمل کے یہ ہے کہ روایت ہے عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ فرمایا
انہوں نے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز سوا اپنے وقت مخصوص کے پڑھی ہی نہیں
مگر دو نمازیں مزدلفہ میں یعنی عشا اور مغرب کو جمع کیا اور نماز وقت معتاد سے پیشتر پڑھی روایت کیا اس
حدیث کو بخاری اور مسلم اور نسائی وغیرہم نے اور عبدالرحمن بن یزید سے روایت کیا طحاوی نے کہ
وہ کہتے تھے کہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کے ساتھ حج میں تھا تو وہ ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے
تھے اور مغرب میں تاخیر اور عشا میں تعجیل فرماتے تھے یعنی اسطور پر جمع بین الصلوتین کرتے تھے اور روایت
ہے انس بن مالکؓ سے کہ وہ کہتے تھے جب رسول اللہ صلعم جمع کرنیکا دو نمازوں میں ارادہ فرماتے تو تاخیر
کرتے تھے نماز ظہر کو یہانتک کہ داخل ہو جاتا اول وقت عصر پھر ان دونوں کو جمع کرتے تھے یعنی نماز ظہر
اتنی تاخیر سے پڑھتے تھے کہ منتہا اوسکا اول وقت عصر ہوتا تھا اور تفصیل اس حدیث کی اور باقی
ادلہ موجبہ حمل جمع صلوتین کے اوپر جمع صوری کے عنقریب ضمن جوابات اقوال معیار میں آتی ہیں پھر یہ
جو مؤلف معیار کہتا ہے روایت کی مسلم نے ابوجحیفہ سے یقول خرج علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بالهاجرة الى البطحاء فتوضأ فصلى لنا الظهر والعصر الخ اور روایت بخاری اسطرح ہے خرج علینا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالهاجرة فصلى بالبطحاء الظهر ركعتين والعصر ركعتين
انتہی اور ان دونو حدیثوں سے جمع تقدیم ثابت کرنا ہے صحیح نہیں سلئے کہ معنی حدیثین کے یہ ہیں کہ
رسول اللہ صلعم وقت ہاجرہ میں طرف بطحاء کی نکلے اور بعد نکلنے کے وضو کرکے نماز ظہر اور عصر پڑھی اس سے
یہ کیونکر معلوم ہوا کہ نماز عصر وقت ظہر میں پڑھی اور یہ قول امام نووی کا کہ یہ حدیث دلالت کرتا ہے
اوپر جمع کرنے صلوتین کے سفر کے بلا دلیل ہے قابل قبول نہیں اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہے کہ ظاہر
اس حدیث کا یہ ہے کہ عصر کو متقدم کرکے وقت ظہر میں پڑھا اور وجہ اس کی اپنی طرف سے یہ بیان کی ہے

کہ ہاجرہ ظرف پڑا ہی خروج کا اور وضو کا اور صلوۃ کا اسلئے کہ خروج اور وضو اور صلوۃ سب مرتب واقع
ہوئے ہین اور وجود مین قریب ہین اسلئے کہ فا داخلہ اوپر لفظ قتوضاء اور فصلے کے واسطے ترتیب کی ہی
بلا مہلت انتہی کلام باطل ہے بوجوہ اول یہ کہ ترتب دو قسم ہی ایک ترتب فی الوجود اور دوسرا ترتب
فی الذکر پس فا کو سجگہہ اگر ترتب فی الوجود کی لیئے کہتی ہو تو غیر مسلم ہی اور اگر ترتب فی الذکر کیواسطے قرار
دیتے ہو تو مفید تمکو نہین اسلئے کہ عدم ترتب فی الوجود ساتھہ تاخر اور ترتب فی الذکر کے بلا مہلت
منافات نہین رکھتا پس ممکن ہے کہ نماز ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو لیکن ذکر مین دونو صلوتین
مرتب کو رہین فکیف الاستدلال قال فی مسلم الثبوت الفاء للترتیب علی سبیل التعقیب لو فی الذکر انتہی
وقال الشارح الرضی وقد یفید الفاء العاطفۃ للجمل کون المذکور بعدہا کلاما مرتبا علی ما قبلہا فی الذکر لا ان
مضمونہا عقیب مضمون ما قبلہا فی الزمان کقولہ تعالی اُدْخُلُوْا اَبْوَابَ جَهَنَّمَ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا
فَبِئْسَ مَثْوَی الْمُتَكَبِّرِیْنَ انتہی ثانیا یہ کہ ہمنے تسلیم کیا سجگہہ فا واسطے ترتیب بلا مہلت کی ہی لیکن
معنی ترتیب بلا مہلت کے یہ ہین کہ مدخول فا کا متحقق ہو بعد معطوف علیہ کے بلا مہلت باینمعنی
کہ جسقدر قرب معطوف کا معطوف علیہ سی ممکن ہو اسقدر سی متاخر نہو جیسے کہ تزوج فولد لہ کہ اسصورت مین اگرچہ
فاصلہ قریب ایکسال کا ہی لیکن عرف مین قریب زیادہ اس سی ممکن نہین پس یہ تراخی بحکم عرف تراخی نہین ہے
کما قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت وہو ای التعقیب فی کل شیء بحسبہ کتزوج فولد لہ فیصح اعتبار التعقیب
وان کان المدۃ بینہما قریبا من السنۃ عرفا لانہ لا یمکن القرب فیہ عرفا من ہذا فلا یعد ہذا التراخی تراخیا
عرفا انتہی پس مثال متنازع فیہ مین ہم کہتی ہین کہ تعقیب نماز عصر کے ظہر سے باینطور ممکن نہین کہ عصر کو وقت
ظہر مین پڑہ لین اگر ہی تو اسطرح ہی کہ بمجرد دخول وقت عصر کے بعد ظہر کے نماز عصر پڑہین پس تعقیب مع
الوصل جو سجگہہ ممکن تہے مسلم ہوئی اور پڑہنا عصر کا وقت ظہر مین لازم نہوا اور ثالثا یہ کہ کلمہ والعصر کا ممکن
ہی کہ معطوف ہو اوپر فصلی کے یعنی اوپر فاء تعقیبیہ کے نہ نیچے فا کے اور بقرینہ فصلی سابق کے بعد
واو کے لفظ صلے کا مقدر ہو پس تقدیر کلام یون ہوئی فصلے لنا الظہر وصلے العصر اور جب کلمہ والعصر
معطوف ہوا اوپر فا کے پس ترتیب درمیان نماز ظہر اور عصر کے کیونکر ثابت ہوئی اور مع قطع النظر عن تقدیر
کلمہ صلی ہم کہتی ہین کہ ظہر اور عصر مین تو فاء عاطفہ نہین ہی واو ہی اور مقتضا واو کا تعقیب مع الوصل نہین
پس ممکن ہی کہ بعد وضو کے نماز ظہر بلا مہلت پڑہی اور اوسکی بعد نماز عصر وقت عصر مین پڑہی ہو اور

تغلیبا دونو نمازونکو بعد وضو کے مرتب قرار دیا ہو اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ پس مقتضائے
فا کے معنی یہ ہوئی کہ رسول اللہ صلعم نکلے بیچ ہاجرہ کے اور وضو کیا بیچ ہاجرہ کے اور نماز ظہر
اور عصر پڑہی بیچ ہاجرہ کے انتہی مامریہ ہی کہ بر تقدیر تسلیم اسبات کے کہ فا واسطے تعقیب بلا مہلت
کے ہی مقتضا اوسکا یہ ہوگا کہ خروج اور توضی اور صلوۃ ظہر اور عصر متصل ایک دوسرے کے
بلا مہلت ہون اور یہ نہین کہ یہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہون اسلئے کہ ممکن ہی کہ خروج ہاجرہ مین ہو
اور بعد اوسکے ہاجرہ تمام ہوجاے اور متصل اوسکی نماز ظہر ہاجرہ مین اور عصر بعد اوسکی ادا کی جاے پہر ہمنے
تسلیم کیا اسبات کو کہ یہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہوے لیکن باینہمہ پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر مین
لازم نہین آتا اسلئے کہ ہاجرہ کہتے ہین زوال شمس سے عصر تک کو کما قال فی القاموس والہاجرۃ
نصف النہار عند زوال الشمس مع الظہر او من عند زوالہا الی العصر پس ہوسکتا ہی کہ رسول اللہ صلعم تہوڑا سا وقت
ظہر باقی رہی طرف بطحا کی نکلی ہون اور متصل اوسکی وضو کرکے نماز ظہر اور متصل اوسکی نماز عصر اپنے وقت مین
ادا فرمائی ہو اب مقتضاے فا جو تعقیب مع الوصل تہا بہی باقی رہا اور پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر
مین ثابت نہوا اور یہ کہنا کہ اس محل مین احتمال پڑہنے نماز عصر کا اپنے وقتمین اور وقوع توضی اور نماز ظہر کا
ہاجرہ مین خلاف ظاہر ہی باطل ہوا اسلئے کہ اولا تو استعمال فا ترتیب فی الوجود مین منحصر نہین اور ثانیا
علی التسلیم تعقیب مع الوصل باقی رہی اور نماز عصر اپنے وقت مین ادا ہوئی پہر خلاف ظاہر کیونکر ہوا پہر
ہمنے اسکو بہی تسلیم کیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر ہین لیکن ممکن ہی کہ کہا جاوے کہ بجہت احادیث مذکورہ اور
باقی ادلہ قطعیہ کے جسکا ذکر آجائیگا مقتضاے فا کو ظاہر سے مصروف کرین علاوہ یہ کہ روایت اس حدیث
کی بالمعنی ہی جیسا کہ ظاہر ہے اختلاف روایت مسلم اور بخاری سے اور روایت حدیث بالمعنی مین
استدلال ساتھہ مقتضیات ثم اور فا وغیرہ کے صحیح نہین کما سیجیئ من کلام شاہ ولی اللہ اور وہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ کوئی حدیث اور دلیل مقتضی اس معنی کو نہین چنانچہ ذکر اسکا آئیگا انتہی دعوی صرف
ہی جسجگہہ مؤلف اُس سے تعرض کریگا وہان بطلان اس دعوی کا کہل جائیگا اور وہ جو حدیث ابوداود کی
نقل کی ہی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم بیچ غزوۂ تبوک کے جب کوچ فرماتے قبل زوال کے تو ظہر کو
مؤخر کرکے عصر کے ساتھہ جمع فرماتے تہے اور اگر بعد زوال کے کوچ فرماتے تو عصر کو تعجیل فرماتے تہے ظہر تک
اور دونو کو اکہٹا پڑہتے تہے الخ اور اسمین روایت کی عدالت بیان کی ہی مفید اوسکو نہین اسلئے کہ ایک

جماعۃ ائمہ محدثین نے اس حدیث کو معلل کہا ہی یہانتک کہ بخاری نے کہا ہی کہ بعض ضعفا نے اس حدیث کو قتیبہ
کے نام پر کردیا ہی اور خود ابو داؤد مخرج احادیث کے فرماتے ہین کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث ثابت
نہین اور اسی سبب سے اپنی سنن مین بعد روایت اس حدیث کے اشارہ طرف تفرد قتیبہ کے کردیا ہی
اور وہ تفرد قتیبہ کا اس محل مین موجب ہی شذوذ اس حدیث کا لما سنبینہ عنقریب ان شاء اللہ تعالی
قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا روی ابو داود والترمذی واحمد وابن حبان من طریق اللیث
عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا
ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعہا الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا ارتحل
بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر جمیعا لکن اعلہ جماعۃ من ائمۃ الحدیث بتفرد قتیبۃ عن اللیث
بل ذکر البخاری ان بعض الضعفاء ادخلہ علی قتیبۃ حکاہ الحاکم فی علوم الحدیث وقد قال ابو داود لیس فی
تقدیم الوقت حدیث قائم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اور یہی حاکم نے علوم حدیث مین کہا ہی کہ یہ حدیث
شاذ ہی اسنادا ومتنا اور محدثین نے جو اسکو اخذ کیا ہی واسطے تعجب کے اسکے اسناد اور متن مین اخذ کیا ہی
اور ہمنے جو اسمین غور کیا تو اس حدیث کو موضوع پایا اور کہا محمد بن اسمعیل بخاری نے کہ قتیبہ نے خالد کے ساتھ
مین یہ حدیث لیث سے سنی اور خالد مدائنی شیوخ کی اوپر حدیثین داخل کردیا کرتا تھا اور لباب مین نقل
کیا ہی کہ ابو داؤد کہتے تھے کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث ثابت نہین قال العلامۃ ابراہیم الحلبی فی شرح
المنیۃ واما التقدیم فلیس لہم حدیث صرح فیہ الا ما روی قتیبۃ بن سعید عن اللیث بن سعد عن یزید بن
ابی حبیب عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ عن معاذ بن جبل انہ علیہ الصلوۃ والسلام کان فی غزوۃ
تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظہر الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا ارتحل بعد
زیغ الشمس صلی الظہر والعصر ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی
یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاہا مع المغرب قال البیہقی ہذا
حدیث محفوظ صحیح ہکذا قال الترمذی لکن قال تفرد بہ قتیبۃ بن سعید وہو غریب وقال الحاکم فی علوم
الحدیث ہذا شاذ الاسناد والمتن وائمۃ الحدیث انما سمعوہ تعجبا من اسنادہ ومتنہ قال فنظرنا فاذا
الحدیث موضوع وقتیبۃ بن سعید ثقۃ مامون وقال الحاکم بسندہ الی البخاری قال قلت لقتیبۃ
ممن کتبت عن اللیث حدیث یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل قال کتبتہ من خالد المدائنی قال البخاری

كان خالد يدخل الاحاديث على الشيوخ وقال الحاكم يحدث يزيد بن ابي حبيب عن ابي الطفيل رواية ولا وجدنا
هذا المتن بهذا السياق عن احد من اصحاب ابي الطفيل ولا عند احد ممن روى عن معاذ بن جبل
وخالد متروك الحديث انتهى وعن ابي داود قال ليس في تقديم الوقت حديث قائم ذكر عنه في الباب
انتهى اور وہ محقق شامی جنکے کلام سے مؤلف معیار جا بجا سند پکڑتا ہے حاشیہ درمختار مین
فرماتے ہین کہ حضرت صدیقہ رضی نے انکار کیا اُس شخص پر جو جمع صلوتین کا وقت واحد مین قول
کرتا ہے اور خود صحیحین مین موجود ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی نے قسم کہائی اسبات پر کہ رسول اللہ صلعم
نے کوئی دو نمازین سوا عرفات اور مزدلفہ کے جمع نہین فرمائین ونصّہ واما حديث ابي الطفيل الدال
على التقديم فقال الترمذي انه غريب قال الحاكم انه موضوع وقال ابو داود ليس في تقديم الوقت
حديث قائم وقد انكرت عائشة على من يقول بالجمع في وقت واحد وفي الصحيحين عن ابن مسعود رض
والذي لا اله غيره ما صلى رسول الله صلعم صلوة قط الا لوقتها الا صلوتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة
وبين المغرب والعشاء بمزدلفة يكفي في ذلك النصوص الواردة بتعيين الاوقات من الآيات والاخبار
وتمام ذلك في المطولات كالزيلعي وشرح المنية وقال سلطان العارفين سيدي محي الدين نفعنا الله به
والذي اذهب انه لا يجوز الجمع في غير عرفة ومزدلفة لان اوقات الصلوة قد ثبت بلا خلاف
ولا يجوز اخراج صلوة عن وقتها الا بنص غير محتمل اذ لا ينبغي ان يخرج عن امر ثابت بامر محتمل وهذا لا يقول
من شم رائحة العلم وكل حديث ورد في ذلك فمحتمل انه يتكلم فيه مع احتمال انه صحيح لكنه ليس بنص كذا
نقل عن سيدي عبد الوهاب في كتابه الكبريت الاحمر في بيان علوم الشيخ الاكبر انتهى وهكذا قال ابن الهمام
پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ یہ تفرد قتیبہ کا لیث سے بیچ روایت کے موجب
شذوذ حدیث کا نہین ساقط ہے اسلئے کہ اگر یہ تفرد موجب شذوذ اور عدم قبول نہوتا تو بخاری
سا رئیس الناقدین اسکو ضعیف نکہتا اور حاکم موضوع کہتا اور باآنکہ ابو داؤد نے اس حدیث کو
اپنی سنن مین روایت کیا اور خود یہ کہکر کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث ثابت نہین اسکا ضعف
کہولدیا اور یہ کہنا کہ ابو داؤد نے یہ نہین کہا قابل التفات کے نہین اسلئے کہ عینی اور زرقانی اور زیلعی
اور ابن الہمام اور صاحب لباب اور وہ صاحب محلی جسکے کلام پر مؤلف کو بڑا اعتماد ہے وغیرہم من الثقات
اس قول کو نقل کرتے ہین ان سب اکابر کو کاذب ٹہیرانا نزدیک عقلا کے کیونکر مسموع ہو اور اگر

یہ امر جائز ہو تو جسقدر نقول اکابر ثقات سے منقول ہین سب مین یہ احتمال جاری ہوگا اور اکثر
مسائل اور احادیث سے اعتماد اوٹھہ جائیگا مثلاً امام محمد اور امام ابی یوسف وغیرہم جو امام ابی حنیفہ
سے اور تلامذہ اور اہل مذہب امام شافعی امام شافعی سے بلکہ ہزارون روات ثقات اور عدول اور
ضابطین جو احادیث موصول اور مراسیل وغیرہ روایت کرتے ہین سب مین یہ کہکر کہ یہ بات امام
ابی حنیفہ اور امام شافعی یا حضرت رسالت صلعم یا اصحاب کرام رض یا تابعین عظام رح نے کونسی کتاب مین
کہی ہے احتمال کذب جاری کیا جاوے اور سبکو قابل قبول ہی اگر دین تو اختراع کرین و لا یجرء علیہ عاقل
اور وہ جو شرح نخبہ سے نقل کیا ہے کہ تفرد راوی کا موجب شذوذ روایت جب ہوتا ہے کہ مخالف ہو روات
احفظ اور اضبط کے اور روایت مخالفہ واسطے مساوی اور اوون کے شاذ نہین یا صحیح ہے
یا حسن کلام صحیح ہے لکن ہمکو مضر نہین اسلئے کہ حدیث معلل مین بیان کرنا سبب جرح کا ضروری نہین شہادت
ائمہ جرح و تعدیل کے اوسکی معلل اور ضعیف ہونے پر واسطے ثبوت علت اور ضعف کے کافی ہے کما قال فی
شرح نخبۃ الفکر و شرحہ للعلامۃ العلوی و لعلہ عباد و حسبہ ان خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث
فالحدیث المعلل ہو الذی یطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخلا فیہا لکونہ
ظاہرا و ہو من اغمض انواع علوم الحدیث و ادقہا و اشرفہا و لا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فیہا ثاقبا و
حفظا واسعا و معرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ و ملکۃ قویۃ بالاسانید و المتون و لذا لم یتکلم فیہ الا القلیل
من اہل ہذا الشان کعلی ابن المدینی و احمد بن حنبل و البخاری و قد یعبر عبارۃ المعلل عن قائمۃ الحجۃ
بعد و اویل یدرک بالذوق کما تعبر فی نقد الدراہم و الدنانیر قال ابن حجر انہ الہام
لو قلت لہ من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ و لم یہتد لذلک انتہی پس صورت تتبع غیبا
مین ہمنے تسلیم کیا کہ ہم ضعف قیقبہ یا اور کسی راوی اور مخالفت کسی راوی کی احفظ اور اضبط سے
بیان نہین کر سکتے اور نہ وہ ائمہ حدیث جنہون نے حدیث کو معلل کہا ہے بیان کر سکتے ہین
لیکن یا اینہمہ جب بخاری اور ابو داود اور حاکم نے اسکو معلل اور ضعیف کہا تو اتنا امر واسطے ضعف اور
غیر حجت ہونے حدیث کے کافی ہے پھر ہم کہتے ہین کہ اس روایت مین یزید بن ابی حبیب متفرد ہے اور مشہور بیان رجوع
ہے ابو الزبیر مکی کی کما نقل مالک عن ابی الزبیر المکی عن ابی الطفیل عامر ابن واثلۃ ان معاذ بن جبل اخبرہ انہم
خرجوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام تبوک و کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الخ پس یزید بن ابی حبیب اس روایت میں مخالف
ہیں ابو الزبیر کے جو وہ بنسبت یزید کے احفظ اور اثبت ہیں قال النووی فی تہذیب الاسماء ابو الزبیر
ہو محمد بن مسلم بن تدرس الاسدی المکی مولی حکیم بن حزام ہو تابعی سمع جابرًا وابن عمر وابن العاص
وابن الزبیر وابا الطفیل رضی اللہ عنہم واتفقوا علی توثیقہ قال یعلی بن عطاء حدثنی ابو الزبیر وکان
من اکمل الناس عقلًا واحفظہم قال ابو الزبیر کان عطاء تقدمنی الی جابر احفظ لہم الحدیث وقال یحیی بن معین ابو
الزبیر ثقۃ وہو اثبت من ابی سفیان قال احمد بن حنبل ابو الزبیر احب الی من ابی سفیان لان ابا الزبیر
اعلم بالحدیث منہ وقال ابن عدی روی مالک عن ابی الزبیر احادیث وکفی بہ صدقًا ان یحدث عنہ
مالک فان مالکًا لا یحدث الا عن ثقۃ قال ولا اعلم احدا من الثقات امتنع من ابی الزبیر بل کتبوا عنہ
وروی لہ مسلم فی صحیحہ محتجًا بہ وروی لہ البخاری مقرونا بغیرہ غیر محتج بہ علی انفرادہ ولا یقدح ذلک فی ابی الزبیر
فقد اتفقوا فی توثیقہ والاحتجاج بہ انتہی مع بعض الاختصار پس روایت یزید بن حبیب کے جنکے حق میں
صیغہ افعل التفضیل کا ائمہ حدیث نے نہیں فرمایا مخالف ہوئی ابی الزبیر کی جنکی شان میں یعلی
بن عطاء اور یحیی بن معین اور امام احمد بن حنبل نے صیغ افضل التفضیل کے مثل احفظ و اثبت اور
اعلم کے فرمائی ہیں قطعا شاذ ہوگی اور یہ مؤلف معیار نے کہا کہ یزید مرتبہ ثانیہ میں سے ہے اسلئے
کہ اونکی مدح میں لفظ ثقۃ فقیہ کا مذکور ہے اور صاحب تقریب کے یہ اصطلاح ہے کہ صفۃ مکررہ لفظا
یا معنی اور صیغہ افضل التفضیل سے اشارہ طرف مرتبہ ثانیہ کے ہوتا ہے انتہی کلامہ غیر محصل ہے
اسلئے کہ لفظ ثقۃ فقیہ کا جو اونکی مدح میں مذکور ہے اسمیں تکرار صفت کہاں ہے معنی ثقہ کے مامون اور
موثوق بہ ہیں اور معنی فقیہ کے صاحب فقہ ہیں پس تکرار صفت معنی نہوئی جسطرح لفظا نہوئی کما لا یخفی
علی من لہ ادنی مس بالفہم والعلم پھر ہمنے یہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہیں حسن ہے لیکن یہ
حدیث معارض ہے ساتھ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے جسکو روایت کیا ہے مسلم اور بخاری نے
مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم صلى صلوةً الا لميقاتها الخ اور عند التعارض جب
جمع اور نسخ وغیرہ نہو سکی تو روایت شیخین مرجح ہوتی ہے اور غیر شیخین کے کما مر بانکہ راوی اسکے عبد اللہ بن
مسعود رض ہیں کہ وہ مجتہد ہیں پس وجہ دوسرے ترجیح کی ساتھ فقہ راوی کے پیدا ہوئی قال ابن الہمام فی
فتح القدیر ولنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ لغیر میقاتہا

المعتاد فعلها فيه منه عليه السلام وكانه ترك جمع عرفة لشهرته وعلى تقدير التنزل فى ثبوت المعارض ترجح
ابن مسعود بزيادة فقه الراوى وبانه احوط انتهى اور وہ جو مولف معیار نے کہا کہ زیلعی ائمہ
جرح وتعدیل سے نہیں ہے جواب اسکا علی التسلیم یہ ہے کہ زیلعی سے یہ نہیں نقل کیا گیا کہ انہوں نے
اپنی طرف سے جرح کیا البتہ یہ نقل کیا گیا کہ زیلعی نے ابو داؤد وغیرہ من ائمۃ الجرح والتعدیل
سے جرح نقل کیا ہے کما قال ما رواہ الشافعی رضی اللہ عنہ من حدیث ابی الطفیل قال
الترمذی فیہ ہو حدیث غریب وقال ابو داؤد ولیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم وقال الحاکم
حدیث ابی الطفیل موضوع انتہی اور یہ جو کہا ہے کہ ابو داؤد نے حدیث ابی جحیفہ جو بخاری او
مسلم سے نقل ہو چکی جس سے صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہی نقل کی ہی اور یہ روایت قتیبہ جسکا
صحیح ہونا ثابت کیا گیا ہی روایت کی ہی اور جرح اوسپر نہیں کیا اور سوا تفرد قتیبہ کے کسی زبانہ
نہیں لایا پھر کسطرح تسلیم کیا جاے کہ یہ قول بھی کہا ہوا انتہی تو جواب اسکا گزر چکا اور پھر ہم کہتے ہیں کہ
حال حدیث ابی جحیفہ کا جسکو مؤلف نے حجت جمع تقدیم گردانا تھا واضح ہو چکا کہ اوسکو جمع حقیقی پر ہرگز
دلالت نہیں پس اگر ابو داؤد نے بھی اوسکو روایت کیا تو کچھ ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ وہ جمع تقدیم پر دلالت
ہی نہیں کرتے اور قول مذکور ابو داؤد کا لباب میں نقل کیا ہی اور زرقانی اور شیخ سلام اللہ نے شرح
موطا میں اور عینی نے شرح بخاری میں نقل کیا ہی اور ہونا اُس قول کا بیچ کسی کتاب ابی داؤد کی واسطے
صحت کے نہ ضروری ہی اور نہ بتانا اسکا ہمپر لازم نقل اسکی ثقات معتبرین سے ہمکو کافی ہی کما مر
اور ہمنے تو تسلیم صحت حدیث کر کے بھی جواب دیا کہ حدیث ابن مسعود رض کو اوسپر ترجیح ہوگی پس متفطن
منصف پر واضح ہوا ہوگا کہ مولف معیار کی کوئی حجت قابل قبول واصغا نہیں اب ادلہ جمع تاخیر کا
حال سنو پہلی حدیث جو عبد اللہ بن عمر رض کی بروایات مختلفہ نقل کی ہی اوسمیں سے اول روایت مسلم
کی ہی اور مضمون اسکا یہ ہی کہ ابن عمر رض جب سرعت کرتے تھے بیچ سفر کے تو جمع کرتے تھے مغرب
اور عشا کو بعد غائب ہونے شفق کے الخ اور موافق اسی روایت کے بعبارات مختلفہ ترمذی
اور بخاری اور نسائی اور ابو داؤد اور موطا سے نقل کیا ہے جواب اسکا اولاً یہ ہی کہ یہ حدیث اور
امثال اسکی جیسے حدیث انس رض معارض ہیں حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کی جو مروی ہے
صحیحین میں جسکا مضمون یہ ہے کہ میں نے کبھی رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز غیر وقت معتاد نماز میں

پڑھتے نہیں دیکھا مگر مزدلفہ میں اور یہی معارض ہیں حدیث مروی مسلم سے جسکا مفاد یہ ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے نہیں ہے نوم میں تقصیر تقصیر تو یہ ہے کہ جاگتے میں کسی نماز میں تاخیر کیجاوے
یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہوجاوے اور جب احادیث جمع صلوتین فی وقت واحد
بالتاخیر اور یہ دونو حدیثیں بظاہر متعارض ہوئیں اور تاخر احدہما کا آخر سے معلوم نہوا اور جمع کرنا بھی
دونو میں بلا تعسف نہوسکا تو اب بالضرور وجوہ ترجیح تلاش کئے جائینگے اور بنظر وجوہ ترجیح کے
حدیثیں مذکورین کو اوپر احادیث جمع صلوتین کے ترجیح دیجائیگی اسلئے کہ حدیثیں مذکورین محرم ہیں جمع تاخیر
کی بلکہ ایک محرم جمع تقدیم بھی ہے اور محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے بجہت احتیاط کے قال فی شرح نخبۃ الفکر
وشرحہ للعلوی وان لم یعرف التاریخ فلا یخلوا اما ان یمکن ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن
او الاسناد او لا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ والا فلا والترجیح فی اللغۃ جعل الشیء راجحا فی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما یتقوی علی معارضہا وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون مدلولہ الحظر
علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط انتہی مختصرا علی قدر الحاجۃ اور ثانیاً یہ ہے کہ شفق دو قسم ہے ایک سرخ
اور ایک سپید اور محقق عند الحنفیہ یہ ہے کہ شفق سپید کے اتمام تک وقت مغرب باقی رہتا ہے پس وہ
جو حدیث ابن عمر رض میں مذکور ہے کہ انہوں نے بعد غائب ہونے شفق کے درمیان مغرب و عشا کے جمع کیا
تو ممکن ہے کہ مراد اس شفق سے شفق سرخ ہو اور اسکے بعد وقت مغرب عند الحنفیہ رہتا ہے پس آخر
وقت مغرب میں نماز مغرب اور اول وقت عشا میں نماز عشا پڑھی ہے اور الفاظ کسی روایت کی
اس توجیہ سے ابا نہیں کرتے قال ابن الہمام فی فتح القدیر لا یجمع بین صلوتین عندنا فی سفر بمعنی ان
یصلی الظہر مع العصر فی وقت احدہما والمغرب مع العشاء کذلک خلافا للشافعی بل بان یؤخر الاول
الی آخر وقتہا ویقدم الثانی فیجمع فعلا لا وقتا لنا فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم صلی صلاۃ لغیر وقتہا الا بجمع فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوۃ الصبح من
الغد قبل وقتہا بغلس بہا فکان قبل وقتہا المعتاد فعلہا فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وما فی
مسلم من حدیث لیلۃ التعریس ان نہ علیہ الصلوۃ والسلام قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط
فی الیقظۃ ان تؤخر الصلوۃ حتی یدخل وقت صلوۃ اخری فیعارض ما فیہا من حدیث انس
رضی اللہ تعالی عنہ انہ علیہ السلام کان اذا عجل بہ السیر یؤخر الظہر الی وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر

المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء حين يغيب الشفق وفي لفظ لهما عن ابن عمر كان اذا عجل
السير جمع بين المغرب والعشاء بعد ان يغيب الشفق وترجح حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
بزيادة فقه الراوي وبانه احوط فيقدم عند التعارض او يحمل الشفق المذكور على الحمرة فانه مشترك بينه وبين
البياض الذي اطرافه على ما قدمناه فيكون عين ما قلناه من انه ينزل في اخر الوقت فيصلي الوقتية فيه ثم
يستقبل الثانية في اول وقتها انتهى اور ثالثا یہ کہ حدیث ابن عمرؓ مروی ہے بالمعنے کما ہو ظاہر من اختلاف
روایۃ مسلم والترمذی والبخاری اور حدیث مروی بالمعنے میں استدلال ساتھ فا اور ثم اور خصوصیات
الفاظ جس میں رواۃ کا باہم اختلاف ہے صحیح نہیں ہوتا البتہ نفس مضمون حدیث کہ وہ جمع بین الصلوتین ہے
اس حدیث سے ثابت ہے مگر استدلال ساتھ قید و اور ظروف وغیرہ کے یہاں پر معتبر نہیں اسلئے کہ بخاری
کی روایت میں ذکر غیبوبت شفق نہیں ہے قال الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی حجۃ اللہ البالغۃ وقد یختلف
صیغ الحدیث لاختلاف الطرق وذلک من جہۃ نقل الحدیث بالمعنے فان جاء حدیث ولم یختلف
الثقات فی لفظہ کان ذلک لفظہ صلی اللہ علیہ وسلم ظاہرا وامکن الاستدلال بالتقدیم والتاخیر والواو
والفاء ونحو ذلک من المعانی الزائدۃ علی اصل المراد وان اختلفوا اختلافا محتملا وہم متقاربون فی الفقہ
والحفظ والکثرۃ سقط الظہور فلا یمکن الاستدلال بذلک الا علی المعنی الذی جاؤا بہ جمیعا وجمہور الرواۃ
کانوا یعنون برؤس المعانی لا بحواشیہا وان اختلف مراتبہم اخذ بقول الثقۃ والاکثر والاعرف بالقصۃ و
ان اشعر قول ثقۃ بزیادۃ الضبط مثل قولہ قالت وثب وما قالت قام وقالت افاض علی جلدہ الماء
وما قالت اغتسل اخذ بہ وان اختلفوا اختلافا فاحشا وہم متقاربون ولا مرجح سقطت الخصوصیات
المختلف فیہا انتہی علاوہ یہ کہ اسجگہ روایت بخاری کو جس میں لفظ بعد غیبوبۃ الشفق کا نہیں ہے
ترجیح ہوگی اوپر روایت ترمذی و مسلم کے پھر استدلال کیونکر صحیح ہوگا اور جو مؤلف نے کہا ہے کہ ادنے
عاقل بھی جانتا ہے کہ اگر بعد مغرب کے دو تین کوس مسافت چلیں تو شفق غائب ہو جاتی ہے اور وقت عشا
داخل ہو جاتا ہے انتہی بیفائدہ ہے اسلئے کہ اولا تو حدیث مذکور میں دو تین کوس مذکور نہیں پس اگر دو تین
کوس پر شفق بالفرض غائب بھی ہو تو حدیث کو اوس سے کیا علاقہ البتہ حدیث میں دو یا تین میل مذکور
ہیں اور دو یا تین میل کی قدر مسافت شتر سوار یا اسپ سوار تیز رفتار نصف ساعت سے کم میں قطع کر سکتا ہے
کما لا یخفی علی اہل التجربۃ اور غروب سے غیبوبت شفق بیضہ تک زیادہ ایک ساعت سے وقت ہوتا ہے

پس نماز مغرب اپنے آخر وقت مین بخوبی ادا ہو سکتی ہے اور وہ جو حدیث انس رضہ مین صحیح مسلم سے
نقل کیا ہے کان النبیؐ صلے اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یجمع بین الصلوتین فی السفر اخر الظہر
حتے یدخل اول وقت العصر ثم یجمع بینہما انتہی اگرچہ جواب اوسکا کلام سابق راقم سے
عاقل پر مخفی نہین لیکن چونکہ اسمین مؤلف نے مسائل نحو کو دخل دیا ہے لہذا فی الجملہ تعرض اوس سے
کیا جاتا ہے پس سنلو کہ بلاشبہہ حتے واسطے انتہا کے آتا ہے مثل الی کے اور جس فعل کے متعلق ہوگا
اوسیکے انتہا کیواسطے ہوگا لیکن وہ فعل جس فاعل خاص کے ساتھہ قائم اور جس مفعول خاص پر
واقع ہے اوسی خصوصیات کے ساتھہ لیا جائیگا نہ یہہ کہ خصوصیت فاعل اور مفعول سے اوس
فعل کو مجرد کرکے حتے کو واسطے انتہا اوس فعل کے قرار دین پس حدیث انسؓ مین جو مذکور
ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز ظہر مین تاخیر فرماتے تھے وقت عصر تک پھر جمع کرتے تھے
حتے غایت ہے فعل تاخیر ظہر کے عصر تک اور تاخیر ظہر کے عصر تک دو صورتے متصور ہے ایک تو یہ کہ وقت
عصر تک نماز نہ پڑھی جاے اور بعد دخول وقت عصر کے پڑھی جاے دوسرے یہ کہ نماز ظہر کی تاخیر کیجاے کہ
منتہا اوس تاخیر کا جو واقع تھی نماز ظہر ابتداے وقت عصر پر ہو چکی اعنی نماز ظہر ابتداے وقت عصر پر تمام
ہو جاے اور معنی انتہاے مدت کی ہمجگہہ بایں طور ہوئی کہ جبتک نماز ظہر پڑھی نہ تھی تو اوسکی ادا مین تاخیر تھی
اور جب نماز ظہر بتمامہ ابتداے وقت عصر پر تمام ہو چکی تو وہ تاخیر ادا تمام ہو گئی اور ابتداے وقت
عصر اوسکا منتہا ہو گیا اور ان دونو صورتون مین استعمال الی وارد ہے پہلے معنی کی تو حاجت بیان
کی نہین اور دوسرے معنے کا بیان یہ ہے کہ ترمذی کی روایت مین وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم
نے لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل انتہی یعنی اگر میری امت پر مشقت
نہ پڑتی تو مین تاخیر کرتا نماز عشا کو ثلث شب تک اس حدیث سے فقہا یہ حکم کرتے ہین کہ نماز عشا
ثلث شب تک مستحب اور بعد اوسکے نصف شب تک مباح ہے پس اگر معنی تاخیر کے الی
ثلث اللیل یہی ہوتے کہ بعد ثلث شب کے نماز ادا ہو تو مقتضاے حدیث یہ ہوتا کہ بعد ثلث شب کے مستحب ہو
وہو خلاف ما فہم منہ الائمۃ الفقہاء قال فی الدر المختار وتاخیر العشاء الی ثلث اللیل فان اخرہا الی ما زاد
علی النصف کرہ اما الیہ فمباح انتہی قال فی شرح المنیۃ وروی الترمذی عن ابی ہریرہ رضہ قال قال رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ

وقال حسن صحیح تاخیرہا الی ما بعدہ ای بعد نصف اللیل الی طلوع الفجر مکروہ انتہی مختصراً اور بخاری نے
باب تاخیر الظہر الی العصر منعقد کیا ہی اسکی تفسیر مین علامہ ابن حجر فتح الباری مین لکھتے ہین کہ مراد اس سے یہ ہے
کہ مفاد الی کا یہان یہ ہے کہ برابر اتمام نماز ظہر کے وقت عصر داخل ہوگیا نہ یہ کہ نماز ظہر وقت عصر مین پڑہے
ونصہ باب تاخیر الظہر الی العصر اے الی اول وقت العصر والمراد انہ عند فراغہ منہا دخل وقت العصر
کما سیأتی عن ابی الشعثاء الخ پس واضح ہوا کہ تاخیر شے الی شے کے یہ بہی معنی ہوتے ہین کہ شے
اول ابتدای شے ثانی پر تمام ہوگئی اور جب الی اور حتی کے معنی ایک ہوے اور استعمال حتی کا
دونو طور پر ہوا تو حتے بہی اسیطور پر مستعمل ہوگا اور حصر کرنا الی کا بیچ استعمال اول کے فقط
صحیح نہین اور مولف معیار نے بلا برہان دعوی حصر کیا اور یہ جو کہا ہے کہ اس حدیث مین
حتی واسطے انتہای آخر کے ہی نہ واسطے انتہای ظہر کے یہ امر مسلم ہی کہ حتی واسطے انتہای آخر کے ہے
مگر وہ آخر جسکا مفعول ظہر پڑا ہے پس وہ آخر اپنے مفعول کے ساتھ اول وقت عصر پر تمام
ہوجائیگا اور یہ میزان پڑہنے والا بہی جانتا ہی کہ فعل کی غایت بغیر فاعل اور مفعول اسکی کے
نہین ہوگی پس اس محل مین منصفونکو غور چاہیئے کہ حصر کرنا مولف کا حتی کو بیچ استعمال اول کے
محرف ہی یا تعمیم الی اور حتی کے دونو استعمالونمین اور وہ آیہ کریمہ اور حدیث شریف مین جو سند مین
ذکر کی ہی اس سے فقط یہ امر معلوم ہوتا ہی کہ حتی واسطے انتہا کے ہی اور اوسکا انکار کسکو ہی البتہ
یہ امر نہین ثابت ہوا کہ حتی استعمال اول مین منحصر ہے دیکھو استعمال ثانی پر واقع ہی آیہ کریمہ
ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ یعنے روزہ کو تمام کرو رات تک پس اتمام صوم کا ابتدای شب کے
متصل ہوجائیگا اعنی فعل اتموا جو واقع ہے صیام پر ساتھ اس صیام کے ابتدای شب تک
ہوچکیگا پہر یہ کہنا کہ الی اللیل غایت ہی اتموا کی نہ صوم کی تو چاہیئے کہ صوم لیل مین واقع ہو شایان
اہل فطانت نہین اور وہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اگر اول وقت عصر کا منتہی ظہر کا ہو تو ثم بجمع بینہما کے
کیا معنی انتہی بجواب اوسکی ہم کہتے ہین معنی اسکی یہ ہین کہ جب نماز ظہر آخر وقت ظہر مین ادا کی باینطور کہ
منتہا نماز کا اول وقت عصر ہوا بعد اوسکی نماز عصر پڑہی اول وقت عصر مین پس نماز عصر ساتھ ظہر کے
صورتاً جمع ہوگئی اعنی جمع بین الشیئین جبتک کہ دونو شیئین متحقق نہون ممکن نہین پس حسب وقت آخر وقت ظہر مین
نماز ظہر ادا کی تو ہنوز جمع بین الصلوتین متحقق نہین ہوا بجہت عدم تحقق صلوۃ عصر کے پہر جب نماز عصر

اول وقت مین پڑہی تو جمع بین الصلوتین متحقق ہوا اور بعد ادای نماز ظہر کے آخر وقت ظہر مین یہ صادق
ہوا ثم یجمع بینہما ساتہ متحقق کرنے صلوۃ عصر کے اول وقت عصر مین اور وہ جو حدیث مسلم نقل کی ہے
کان النبی صلے اللہ وسلم اذا عجل السیر یؤخر الظہر الی اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر
المغرب حتی یجمع بینہما وبین العشاء حین یغیب الشفق انتہی جواب اسکا واضح ہی جواب حدیث
سابق سے اور یہ جو کہا ہی کہ جمع کرنا فقط باعتبار ادای نماز عشا کے غیبوبت شفق مین نہین ہو سکتا اسلئے
کہ جمع کرنا مستلزم ہی تعدد اشیا کو انتہی اسکا جواب بہی ہو چکا کہ جمع کرنا بدون تعدد کے ممکن نہین مسلم
ہی اور اسجگہ تعدد متحقق ہے اسلئے کہ جب نماز مغرب آخر وقت مین قبل غیبوبت شفق ابیض کے ادا کی اور
منتہای نماز مغرب ابتدای وقت عشا ہوا تو ابہی جمع کرنا بین الصلوتین صادق نہین آیا اور جب نماز عشا
اول وقت مین پڑہی تو معنی جمع کے بعد غیبوبت شفق کے متحقق ہوئی اور نیز بیان مذکور سے کہل گیا
جواب اس حدیث مرویہ شیخین کا کان رسول اللہ صلعم اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر ثم
نزل فجمع بینہما الخ اس محل مین صاحب تنویر الحق نے ضمیر بینہما کی راجع کی ہی طرف وقت ظہر اور عصر کے
یعنی حدیث مرویہ بخاری مین جسکا یہ مضمون ہی کہ رسول اللہ صلعم جب کوچ فرماتے پہلے ڈہلنے آفتاب
سے تو ظہر کے نماز مین تاخیر فرماتے وقت عصر تک پہر اوترکر جمع کرتے درمیان اُن دونو نکی الخ محتمل
ہے کہ ضمیر بینہما کی راجع ہو طرف وقتین کے جیسے کہ محتمل ہے کہ راجع ہو طرف صلوتین کے اور
حدیث مذکور انس مین بھی یہی احتمال ہی اور جمع بین الوقتین کے معنی یہ ہین کہ وقت ادای نماز ظہر کو ساتہ وقت
ادای نماز عصر کے جمع کر دیا یا یہ طور کہ نماز ظہر آخر وقت ظہر مین اور نماز عصر اول وقت عصر مین پڑہے
اور مآل اسکا اور رجوع ضمیر بینہما کا طرف نماز ظہر اور عصر کے واحد ہی کما مر بیانہ اسکے جواب مین مؤلف
معیار نے کہا کہ اس حدیث بخاری مین دونو وقت پہلے مذکور نہین ہین فقط وقت عصر مذکور ہی پس جو چیز
مذکور نہوا اسکو مرجع ضمیر کیونکر کہین بخلاف ظہر اور عصر کے جسکو ہم مرجع ٹہراتے ہین وہ صریح موجود ہے
انتہی جواب اسکا یہ ہی کہ لفظ آخر الظہر سے وقت ظہر معنی سمجہا جاتا ہی اور وقت عصر بلفظہ مذکور ہی
پس پہلی ضمیر سے مرجع اوسکا مذکور ہو چکا اور مذکور ہونا مرجع ضمیر کا بلفظہ لازم نہین حرف شناسان
قواعد نحو پر یہ امر مخفی نہین کہ ضمیر غائب وہ ہی جو موضوع ہو واسطے اُس غائب کی جو پہلے
مذکور ہو لفظاً یا معنیً یا حکماً قال الشارح الرضی وقسم ایضاً التقدم المعنوی قسمین احدہما ان یکون قبل الضمیر

لفظ متضمن للمفسر بان یکون المفسر جزء مدلول اللفظ کقولہ تعالیٰ اعدلوا ہو اقرب للتقوی ای العدل
لان الفعل یدل علی المصدر والزمان والثانی ان یدل السیاق الکلام علی المفسر التزاما لا تضمنا کقولہ
تعالیٰ ولابویہ لکل واحد منہما السدس لانہ لما ساق الکلام قبل ذلک فی ذکر المیراث کزم من ذلک
السیاق ان یکون ثمۃ مورث فجری الضمیر علیہ من حیث المعنی انتہی پہر مولف تنویر نے موافق زیلعی اور کرمانی
وغیرہما کی یہ بہی کہا کہ حدیث انس جو مروی ہی بخاری اور مسلم سی اسکی اسناد مین ابن شہاب زہری ہین اور
عادت اونکی یہ تہی کہ حدیث رسول اللہ صلعم مین اپنی طرف سے ایسا لفظ ملا دیتی تہی کہ متمیز نہین ہوتا تہا
حدیث سی اور استدلال سا تہ جمیع الفاظ مذکورہ حدیث ایسی شخص کے صحیح نہین بجہت احتمال ادراج فی
المتن کی تفصیل اسکی یہ ہے کہ ادراج فی المتن عند المحدثین کہتی ہین بڑہا دینی راوی کو اپنی طرف سی ایسا
لفظ کہ وہ حدیث مین سے نہو اور بجہت نہونے کسی علامت ممیزہ کے غیر واقفین یہ توہم کرین کہ یہ لفظ
بہی متن حدیث مین داخل ہی قال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ واما مدرج المتن فہو ان یقع فی المتن کلام لیس منہ
ای یذکر الراوی صحابیا او غیرہ فیرویہ من بعدہ متصلا بالحدیث من غیر فصل یتمیز بہ عنہ بان یعزوہ لقائلہ
صریحا او کنایۃ فیتوہم من لا یعرف حقیقۃ الحال انہ من الحدیث فتارۃ یکون فی اولہ وتارۃ فی آخرہ وہو
الاکثر لانہ یقع بعطف جملۃ علی جملۃ انتہی پہر علامہ وجیہ الدین العلوی نے مثال اوس ادراج کے جو وسط
حدیث مین ہوتا ہی یہ ذکر کی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ دارقطنی نے بروایۃ بسرۃ بنت صفوان کے نقل کیا کہ وہ کہتی تہی
کہ مین نے سنا رسول اللہ صلعم سے کہ فرماتے تہی جس کسی نے چہو لیا ذکر اپنی کو یا انثیین یا رفغین یعنی بغلونکو
تو وہ شخص وضو کرے انتہی پس اسحدیث مین انثیین اور رفغین کو عبد الحمید نے جو راوی ہین اسحدیث کے
اپنی طرف سے بڑہا دیا اس مثال سے بوضاحت یہ معلوم ہوا کہ وہ جو شرح نخبہ مین کہا ہی کہ مدرج المتن وہ ہے
کہ متن حدیث مین وہ کلام واقع ہو جو حدیث مین سے نہین ہی الخ مراد اوسمین کلام سے لفظ مدرج ہی نہ
کلام تام ورنہ لفظ انثیین اور رفغین جو مثال ادراج فی الوسط مین ذکر کیا ہی مفرد ہی کلام تام نہین افراد
ادراج سے کیونکر ہوتا اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو باعتبار غالب افراد ادراج کے ہی یعنی وہ ادراج
جو اخیر مین ہوتا ہی اور وہ اکثر ہے وہ کلام ہی ہی ہوتا ہی پس تغلیبا باقی افراد ادراج کو بہی کلام تعبیر کیا یا تسمیہ
جزء کا باسم الکل کر دیا اور لفظ مدرج کو مطلقا کلام کہدیا اور وہ ادراج جو اخیر مین ہوتا ہی وہ واقع ہوتا ہے
ساتہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے اور اوسکی فی نفسہ استقلال بہی ہوتا ہی یعنی افادہ معنی جملی اپنی مین محتاج

تعلق کا ساتھ کلام سابق کے نہیں اور وجہ اکثریت اسکی بھی یہی ہے کہ جب قسم ساتھ عطف جملہ
کی اوپر جملہ کے ہوتی ہے اور جملہ فی نفسہا افادہ معنی جملے میں محتاج کلام سابق کا نہیں ہوتا تو فی الجملہ
اس جملہ مدرج کو تمیز کلام سابق سے ہو گیا اور حدیث میں التباس کمتر واقع ہوگا پس یہ قسم کلام رواۃ
میں بجہت ظہور ادراج اور عدم التباس کے زیادہ واقع ہوگی بخلاف اوس ادراج کے جو اول میں یا وسط
حدیث میں ہو کہ اوسکو جملہ مستقلہ ہونا ضروری نہیں اور ابن دقیق العید نے اوس ادراج کا جو اول یا وسط
ہوتا ہے انکار کیا اور کہا کہ وہ جو اول یا وسط میں ہو اوسکو ادراج کہنا ضعیف ہے خصوصاً جبکہ لفظ مدرج
مقدم ہو اوپر لفظ مروی کے یا معطوف علیہ ٹھیرے ساتھ واو عاطفہ کے اسلئے کہ وہ لفظ مدرج جو اول یا وسط میں
ہوگا اسصورت میں متعلق اور متصل ہوگا ساتھ اوس عامل کے جسکو ذکر کیا ہے رسول اللہ صلعم نے پھر یہ ادراج نہ ہوسکیگا
اسلئے کہ ادراج تو وہی ہے جو ایسے لفظ سے ہو کہ اوسکو استقلال لفظ سابق سے ہو اور علامہ ابن حجر نے اس
کلام ابن دقیق العید کو رد کیا اور کہا کہ ادراج کے لئے جملہ مستقلہ اور آخر ہی میں ہونا ضروری نہیں اور اسپر برہان
قائم کی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی علی قول النخبۃ وہو الاکثر ای ما یقع فی الآخر ہو الاکثر الاشہر لانہ
یقع بعطف جملۃ علی جملۃ ای فی الواقع فیمکن استقلالہ من اللفظ السابق فیتمیز من لفظ الحدیث بخلاف
ما کان بغیر جملۃ قال ابن دقیق العید انما یکون الادراج بلفظ تابع یمکن استقلالہ من اللفظ السابق
واستشکل ای ابن دقیق العید علی الاولین فقال ومما یضعف ان یکون مدرجا فی اثناء لفظ رسول اللہ
صلعم لاسیما ان کان مقدما علی اللفظ المروی ومعطوفا علیہ بواو العطف کما لو قال من مس ذکرہ فلیتوضأ
بتقدیم لفظ انثیہ علی الذکر فہہنا یضعف الادراج لما فیہ من اتصال ہذا اللفظ بالعامل
الذی ہو من لفظ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم قال المصنف لا مانع من الحکم علی ما فی الاول والآخر او الوسط
بالادراج واقام الدلیل الموثر غلبۃ الظن انتہی اب محل غور ہے کہ وہ جو مولف معیار نے کہا ہے کہ
حتی یدخل اور الی وقت العصر جار مجرور ہیں اور متعلق ہیں یجمع کے اور حین یغیب الشفق ظرف ہے
یجمع کا اور ہدایت النحو پڑھنے والا بھی جانتا ہے کہ جار مجرور اور ظرف کو ذرہ بھر استقلال نہیں ہوتا اور
سوا اپنے متعلقات کے کچھ معنی مستقل نہیں رکھتے اور حال یہ ہے کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہے جسکو فی الجملہ
استقلال ہو جیسے روایت کی خطیب نے الخ کلام سے حاصل ہے اسلئے کہ ناظرین منصفین عبارت شرح نخبہ اور
حاشیہ علوی سے جو ہمنے نقل کر دی مخفی نہ رہیگا کہ اوس سے ہرگز یہ امر مفہوم نہیں ہوتا کہ مدرج وہی ہے جس کو

فی الجملہ استقلال ہو البتہ یہ قول ابن دقیق العید کا ہی جسکو علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے رد کر دیا اور اوسکی
خلاف پر برہان قائم کردی اور وہ جو مولف نے کاٹ چھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی
نقل کی اور اپنی غرض فاسد اوس سے نکالی تو اوسمین مولف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر
کی ہی کہ وہ غرض صاحب کتاب سے سراسر مخالف ہی اعنی غرض صاحب کتاب کی تو یہ ہی کہ ادراج کبھی اول مین اور
کبھی آخر مین اور کبھی وسط حدیث مین ہوتا ہی اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہی اسواسطے کہ وہ اخیر والا
ادراج واقع ہے ساتھ عطف جملہ کے اور جملہ کے نہ یہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر فی الجملہ
استقلال کے ہوتا ہی نہین کما زعم المولف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف
کہا ہی اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیئے سو وہ بھی اس صورت
مین کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین نہ اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین
پھر لفظ مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائین اور وہ جو مولف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہی اقول
مثالہ ماروی الخ اور اوس سے یہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلہ ادراج
پر بھی ہی اسیواسطے ہم اقول کہکر علیحدہ مثلہ علوی سے ذکر کرتے ہین اسکا حال یہ ہی کہ یہ مثال مذکور مولف
بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہی اور اوسنے مثال تارۃً فی آخرہ ذکر کی ہی اور یہ جو کہا ہی کہ حتے
یدخل اور الی وقت العصر متعلق ہی بجمع کے یہ امر بھی صحیح نہین اسلئے کہ حدیث انس رض مین تو لفظ
بجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہ ہی اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر
ثم نزل فجمع الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی آخر کے چنانچہ مولف معیار بھی پہلے
اسکو بیان کر چکا ہی پس غایت آخر کی متعلق ساتھ بجمع کے نہین ہو سکتی غایت شی کے متعلق
ہوتی ہی اپنی مغیا سے علاوہ یہ کہ جب لفظ بجمع حدیث مین موجود ہی تو پھر تعلق ظرف کا ساتھ اوسکے ماننا
شان عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتے یدخل کا سمجھ لو پس ممکن ہی کہ روایت
انس مین لفظ الی وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سے نہو اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق
فہم اپنی کے زیادہ کر دیا ہو تو اس لفظ سے حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکیگی اور یہ جو کہا
ہی کہ زہری کی یہ عادت نہی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کر دیتے تھے تو جواب یہ ہی کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

اور ندا درج لفظ مذکور کو مسقط عدالت کہا لیکن جب لفظ الی وقت العصر وغیرہ روایت زہری مین پایا گیا
اور جار مجرور یا اور الفاظ غیر جملے کا بڑھا دینا بھی قسم ادراج سے ٹھہرا اور عادت زہری ادراج کی تہی پس الفاظ مذکورہ
سے باعث احتمال مدرج ہونیکی برہان اوپر جمع صلوتین کے قائم نہو سکے گی اگرچہ زہری کی عدالتین
اس ادراج سے قدح نہو اور حدیث صحیح ہو اور باقی جوابات احادیث کے کلام سابق ہمارے سے ظاہر ہین فلا
نعیدہا اور وہ جو مؤلف معیار نے بعض ادلہ جمع صوری کو اعذار قرار دیکر اوسکے جوابات دئے ہین اگرچہ
روا اکثر اجوبہ کا کلام سابق سے اوپر فہیم منصف کے مخفی نہین ہے لیکن چونکہ مؤلف معیار نے اوسمین
بعض اطالت کی ہے لہذا ہمکو بھی سوا مذکور سابق کے فی الجملہ تفصیل چاہیئے اب سنو کہ صاحب تنویر نے
یہ حدیث عبد اللہ بن مسعود کے بروایت نسائی نقل کی اخبرنا اسماعیل بن مسعود عن خالد عن شعبۃ
عن سلیمان عن عمارۃ بن عمیر عن عبد الرحمان یزید عن عبد اللہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یُصَلِّی الصَّلٰوۃَ لوقتہا الا بجمع وعرفات انتہی اور سوا اسکے اور بہی بعض احادیث بروایت طحاوی
نقل کرکے انسے یہ امر مستنبط کیا کہ کیفیت جمع صلوتین کی یہ تہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز کو تاخیر
فرماکر آخر وقت مین اور دوسریکو تقدیم فرماکر اول وقت مین ادا فرماتے تہے پس یہ جمع فعلا ہی نہ وقتا اور
اس تقدیر پر سب احادیث باہم جمع اور مطابق ہوگئی اور تعارض جاتا رہا ورنہ حدیث عبد اللہ بن مسعود
جو مروی ہے نسائی کے معارض ہوگی احادیث جمع کی انتہی خلاصۃ کلامہ اسکے جواب مین جو مؤلف معیار
نے کہا کہ حدیث نسائی کی نامقبول اور متروک ہے کیونکہ احادیث کی دو راوی مجروح ہین ایک سلیمان
ابن الارقم کہ اوسکی توثیق اور تعدیل کسی نے نہین کی بلکہ ضعیف کہا اوسکو اور ایک خالد بن مخلد
کہ یہ شخص رافضی تہا اور صاحب احادیث افراد کا کہا تقریب مین سلیمان بن ارقم البصری ابو معاذ ضعیف
انتہی اور یہی کہا خالد بن مخلد القطوانی ابو الہیثم البجلی مولاہم الکوفی صدوق متشیع ولہ افراد انتہی
پس جواب اسکا یہ ہے کہ نسائی نے جسطرح سلیمان بن ارقم کی حدیث اخراج کی ہے اسیطرح سلیمان بن
الاشعث اور سلیمان بن باہیہ الملکی اور سلیمان بن داؤد حماد المہری اور سلیمان بن داؤد الخولانی ابو داؤد الدمشقی
اور سلیمان بن داؤد العنکی اور سلیمان بن سحیم اور سلیمان بن مسلم اور سلیمان بن سیف اور سلیمان بن عامر بن عمر الکندی اور
سلیمان بن عبد اللہ بن محمد اور سلیمان بن عبید اللہ بن عمر اور سوا انکے اور بہت سے مسمے بسلیمان سے روایت کی ہے اور
اکثر ان صلحیونمین سے ثقات اور عدول ہین کما یظہر من التقریب لابن حجر اب مؤلف معیار نے اپنے زعم مین ان سلیمان کو جو

رواۃ حدیث مذکور مین سے ہین سلیمان بن ارقم قارد یکر اونکا ضعیف ہونا تقریب سے نقل کیا اور اسپر کوئی
قرینہ اور برہان نہین ہے کہ یہ سلیمان سلیمان بن ارقم ہین اور اسیطرح خالد بن مخلد جیسے ایک شیخ ہین شیوخ نسائی
سے اسیطرح خالد بن خلی اور خالد بن میسرۃ الطفاوی اور خالد بن یزید بن صالح بھی شیوخ نسائی سے ہین
بوسائط اور اکثر انمین سے قریب ہین طبقہ مین کما فی التقریب پھر کیا وجہ کہ مؤلف نے خالد مذکور کو خالد
بن مخلد ٹھہرا کر اونکا ضعف ثابت کیا ممکن ہے کہ یہ خالد مذکور اور ہون غیر ضعیف اور ثانیاً یہ کہ ہمنے تسلیم کیا
کہ یہ سلیمان اور خالد وہی ہین جنکو مؤلف نے سلیمان بن ارقم اور خالد بن مخلد ٹھہرایا اور اونکا ضعف
بوجہ مذکور ثابت کیا لیکن یہ مقدار ضعف جو مؤلف نے حق مین اونکی نقل کیے ہے حدیث اونکی کو حجیت سے ساقط
نہین کرتے اسلئے کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا تو اول یہ جرح غیر مفسر ہے اور مولف جابجا تسلیم کر چکا
ہے اور بھی فی الواقع جرح غیر مفسر پر تعدیل مقدم ہوتی ہے اور روایت کرنا نسائی کا حدیث بن ارقم کو تعدیل
ہے ابن ارقم کی نسائی سے کما ہو مسلم عند المولف پس یہ جرح غیر مبین مقابلہ تعدیل نسائی مین غیر مقبول ہے اور ثانیاً یہ
کہ مؤلف خود علامہ شامی سے نقل کر چکا ہے کہ تخریج کرنا کسی محدث کا حدیث کو کسی شیخ کی تعدیل ہے
کسی محدث سے اس شیخ کو پس نسائی کہ وہ شخص معتبر ہین عند المحدثین مخرج ہوئی حدیث ابن ارقم کی تو معدل
ہوئی اونکی پس اونکی حق مین یہ کیونکر صادق آیا کہ انہونکی تعدیل کسی نے نہین کی اور اسیطرح خالد
بن مخلد کہ یہ مرتبہ خامسہ مین سے ہین موافق اصطلاح صاحب تقریب کے اور حدیث مرتبہ خامسہ کی مطلقاً
متروک نہین ہے کما قال فی التقریب الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ الاشارۃ بصدوق سیئ الحفظ
او صدوق یہم او لہ اوہام او یخطی او تغیر بآخرہ ویلتحق بذلک من رمی بنوع من البدعۃ کالتشیع والقدر
والنصب والارجاء والتجہم انتہی وقال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ وقبل یقبل ما لم یکن داعیا الی بدعتہ
لان رغبتہ فی اتباع الناس بہواہ وتزیین بدعتہ قد یحملہ علی تحریف الروایات وتسویتہا علی ما یقتضیہ
مذہبہ وہذا فی الاصح وقال ابن الصلاح وہذا المذہب اعدل المذاہب واولاہا وہو قول الاکثر من العلماء انتہی
پھر ہمنے یہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث ان دونو صاحبونکی قابل احتجاج نہین لیکن جسوقت مؤید اسحدیث
کے روایت شیخین اور ابی داؤد کی ہوئی تو پھر ضعف اسکا اور غیر محتج بہ ہونا جو فی نفسہ تھا نہ باقی رہا
البتہ اتنی بات ہے کہ روایت شیخین اور ابی داؤد مین لفظ عرفات کا نہین ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ذکر جمع
عرفات کا بجہت شہرت اسکی کے چھوڑ دیا ہے اور اگر یہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہین گے کہ ذکر جمع سفر

بھی بحیثیت شہرت کے نہیں کیا پس حدیث مذکور میں سے جمع سفر بھی مستثنے ہوگی تو ہم کہیں گے کہ جمع صلوتین
سفر میں بمعنی مذکور تمہاری ہرگز مشہور بین الصحابہ نہ تھا بلکہ خلاف اسکا مشہور ہے حضرت عائشہ اور حضرت عمر رض
اسکا اشد انکار کرتے ہیں اور روایت کرنا چند صحابہ کا احادیث جمع سفر کو یا آنکہ وہ محمول ہو سکتی ہیں اوپر
جمع صوری کے موجب شہرت جمع سفر نہیں ہوتا ورنہ عائشہ رض صدیقہ اور عمر رض وغیرہما من الصحابہ اسکا
انکار نکرتے بخلاف جمع عرفات کی کہ اسکا انکار کسی نے اعیان صحابہ میں سے نہیں کیا اور اگر کہو کہ حدیث
خالد بن مخلد اور سلیمان بن بلال رقم متروک نہیں لیکن بیچ مقابلہ روایات جمع سفر کی قابل قبول نہیں اسواسطے
کہ احادیث جمع سفر کہ بروایت شیخین ثابت ہیں مرجح ہیں اوپر غیر کے تو ہم کہیں گے کہ ترجیح احادیث
جمع سفر کو تو جب بجا ہے کہ حدیث مذکور اور احادیث جمع سفر میں تعارض ہوتا اور جب ہمنے احادیث جمع
سفر کو اوپر جمع صوری کے محمول کیا اور تاویلات ظاہرہ اور محامل واضحہ اوسکی ذکر کر دیں تو اب معارضہ کہاں
باقی رہا کہ طرف ترجیح کی رجوع صحیح ہو پھر صاحب تنویر نے دوسری دلیل جمع صوری کی یہ گزاری کہ عبداللہ
بن مسعود رض نے رسول اللہ صلعم سے نقل کیا کہ سفر میں دو نمازیں جمع فرماتے تھے پھر انہیں سے نقل کیا کہ وہ فرماتے
تھے کہ کبھی رسول اللہ صلعم نے سوا مزدلفہ اور عرفات کے کوئی نماز غیر وقت معتادہ میں نہیں پڑھی پھر فعل
عبداللہ بن مسعود کا نقل کیا عبدالرحمن بن یزید سے کہ انہوں نے کہا کہ میں عبداللہ بن مسعود کے ساتھ
حج میں پس وہ نماز ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب کو تاخیر اور عشا کو تعجیل کرتے
تھے اس فعل اوپر پہلے قول عبداللہ بن مسعود سے یہ امر ظاہر ہے کہ جمع مذکور احادیث جمع میں صوری ہے
نہ حقیقی اسکے جواب میں مؤلف معیار نے کہا کہ فعل ابن مسعود رض کا مفسر احادیث مجملہ جمع کا نہیں ہو سکتا
اسلئے کہ تفسیر ان احادیث مجملہ کی خود فعل رسول اللہ صلعم سے بروایت بخاری و مسلم وغیرہما ہوئی پس حاجت
مفسر ٹھہرانے فعل ابن مسعود کی کیا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ کسی روایت سے خواہ ضعیف ہو یا قوی ابتک جمع
حقیقی ثابت نہیں ہوئی کما مر البتہ مؤلف نے اپنے زعم میں ثبوت قرار دیا اور غلطی اوسکی اوپر ناظرین
منصفین کے ساتھ غور کرنے کلام سابق راقم الحروف کی مخفی نہ رہیگی پس جب جمع حقیقی فعل رسول اللہ صلعم
سے ثابت نہوئی اور احادیث مذکورہ محتمل ٹھہری جمع صوری کی تو فعل ابن مسعود رض کا قطعاً مفسر نہ ہوگا ان احادیث
مجملہ کا خصوصاً اپنی روایت جمع سفر کا بدرجہ اولی نہ ہوگا اور قطع نظر ازین جب احادیث جمع محتمل دونوں کی
ہوئی تو مؤلف معیار کے ہاتھ میں کونسی برہان باقی رہی اوپر جمع حقیقی کے تیسری دلیل صاحب تنویر کی

اور جمع صوری کے یہ ہے کہ روایت ہے عبد اللہ بن عباس سے کہ انہوں نے کہا کہ صلی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سبعًا وثمانیًا الظہر والعصر والمغرب والعشاء رواہ البخاری وفی مسلم عنہ صلی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر
وروی الطحاوی عن جابر بن عبد اللہ جمع رسول اللہ صلی اللہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب و
العشاء بالمدینۃ للترخص من غیر خوف ولا علۃ وفی النسائی عن عبد اللہ بن عباس صلیت
مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیًا جمیعًا وسبعًا جمیعًا اخر الظہر وعجل العصر
واخر المغرب وعجل العشاء انتہی پس یہ حدیث نسائی کی مبین ہے اس امر کے کہ جمع بین الصلوتین جو
پہلے احادیث مین مذکور ہے کیفیت اوسکی یہ ہے اور اگرچہ یہ احادیث جمع کے حالت اقامت مین ہین
لیکن حالت سفر مین بھی کیفیت جمع یہی تھی اسلئے کہ کسی روایت سے تصریحًا جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی
کما مر البتہ جمع مطلقًا ثابت ہے پس بقرینہ جمع صوری حالت اقامت کی یہ بات معلوم ہوئی
کہ جمع مطلق حالت سفر کی بھی محمول اسی جمع صوری پر اور در صورت حمل کرنے جمع سفر کی اوپر
جمع صوری کے سب احادیث مین بھی رفع تعارض ہوتا ہے اور مخالفت صریحہ نص قطعی قرآن سے
بھی نہین ہوتی پس محمول کرنا احادیث مذکورہ کا اسی محمل پر ضروری ہوا پھر یہ جو مؤلف معیار
نے کہا کہ یہ احادیث جمع مقیم کے ہین اسپر جمع سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہے اور یہ قیاس
مقابلہ نصوص مین اسلئے کہ روایت شیخین وغیرہما سے جمع حقیقی حالت سفر مین ثابت ہو چکی ہے انتہی ساقط ہے اسواسطے کہ
قیاس نہین ہے بلکہ بقرینہ جمع مقیم کے جمع مطلق سفر کو حمل کیا ہے اوپر جمع صوری کے جمعا بین الادلہ اور مخالفت نصوص
کے بھی اسمین نہین اسلئے کہ کسی نص سے صراحۃ مؤلف نے جمع حقیقی نہین ثابت کی اور وہ جو اپنے زعم مین نصوص جمع حقیقی قرار
ہین اسکا حال مفصل ہم لکھ چکے غائر منصف پر واضح ہو جائیگا کہ حق کس جانب ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے تنبیہ مین جھگڑا احادیث
جمع مقیم کا نووی وغیرہ سے نقل کیا ہے اوسکی تحقیق سے ہماری غرض اس محل مین متعلق نہین لہذا اسکی رد و قبول مین ہم بحث
نہین کرتے چوتھی دلیل مؤلف تنویر کی جسکو صاحب معیار نے باعث ثالث قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث انس رض مین کلمہ الی کو واسطے انتہا
صلے الظہر کے قرار دیکر جمع صوری ثابت کی اور مؤلف معیار نے اوسپر بہت سا شنف کیا ہے پس ہمنے جواب اوسکا ہر ہر محل پر تفصیل دیا
اب حاجت اعادہ نہین پانچوین دلیل مؤلف تنویر کی یہ ہے کہ عبد اللہ بن واحد اور نافع سے ابو داؤد نے روایت کی کہ
موذن عبد اللہ بن عمر رض نے کہا کہ نماز کا وقت ہو گیا فرمایا ابن عمر نے چل یہانتک کہ جب غروب

شفق کا قریب ہوا سواری سے اوترے پس مغرب کی نماز پڑہی پہر منتظر رہے یہانتک کہ شفق غائب
ہوگئی پھر نماز عشا پڑہی پھر کہا کہ جب رسول اللہ صلعم کو جلدی ہوتی تہی سفر مین تو وہ اسیطور پر
عمل فرماتے تھے اور یہی حدیث ابو داؤد نے ابن جابر وغیرہ سے بھی روایت کی ہے اور
وہ نافع سے روایت کرتے ہین اسکے جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے
اسلئے کہ مخالف ہی صحاح کے اور خود ضعیف ہے اسلئے کہ ایک راوی اسکا محمد بن فضیل مجروح ہی کہ نسبت
کیا گیا ہے طرف رفض کے اور مقلب الاحادیث ہی اور حدیث مرفوع کو موقوف کردیا کرتا تہا
انتہی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہرگز مخالف روایت صحاح نہین تفصیل اسکی گزر چکی البتہ زعم مؤلف
کے مخالف ہی اور زعم مؤلف عبارت صحاح سے نہین اور ہرچند کہ تفصیل روایات صحاح اور محامل
صریحہ صحیحہ اوسکے پیشتر مذکور ہو چکے لیکن یہانپر بطرز اختصار و تذکیر ما مضی پہر لکھا جاتا ہی کہ روایت
مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہے اور روایت بخاری جو جمع تقدیم مین نقل کی ہے اسمین جمع
بین المغرب والعشا کا ذکر نہین اور نہ کوئی قرینہ مخالف جمع صوری موجود ہے پس روایت مذکورہ
ابی داؤد مخالف اوسکی نہوئی اور روایت ابی داؤد و ترمذی جو معاذ سے مروی ہی اور اوسمین یہ لفظ
ہی واذا ارتحل قبل المغرب اخّر المغرب حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل
العشاء فصلّہا مع المغرب اسمین کچہ ادای نماز کا قبل غیبوبت شفق یا بعد غیبوبت شفق کے ذکر
نہین ہی پس ممکن ہی کہ جب رسول اللہ صلعم تاخیر مغرب فرماتے ہون تو باینطور فرماتے ہون کہ جب غروب
شفق قریب ہوتا ہو تو نماز مغرب ادا کرتے ہون اور بعد اوسکے جب شفق غائب ہوتی ہو تو نماز عشا ادا فرماتے
ہون پس یہ حدیث مذکور ابی داؤد مبین ہوگی دونو روایتون مجمل و محتمل کے اور بالفرض اگر روایت
مذکورہ مخالف بہی ہو ان دونو روایتون کے تو مخالفت ابی داؤد کی اپنی روایت سے اور مخالفت انہین
کی ترمذی سے حدیث کو ضعیف نہین کردیتی اسلئے کہ ابو داؤد و ترمذی سے مرتبہ مین کم نہین ہین
کما لا یخفی اور یہ روایت مسلم کی نافع سے ان ابن عمر کان اذا جدّ بہ السیر جمع بین المغرب
والعشاء بعد ان یغیب الشفق الخ اسکے معنی یہ ہین کہ جمع جو بین المغرب والعشا متحقق ہوا تو بعد
غیبوبت شفق کے تہا پس اس سے یہ لازم نہین آتا کہ نماز مغرب کو بہی بعد غیبوبت شفق کے پڑہا ہو
بلکہ جائز ہی کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کے پڑہی ہو اور متصل اوسکے یا بفاصلہ قلیلہ شفق غائب

ہوئی ہو بعد اوسکے نماز عشا پڑھی ہو پس جمع بین الصلوتین بعد شفق ہی کے متحقق ہوا اگرچہ نماز مغرب
پیش از غیبوبت شفق ادا ہوئی پس اس روایت مسلم سے بھی روایت مذکورہ مخالف نہوئی اور یہ روایت
ترمذی ابن عمرؓ سے انہ استغیث علی بعض اہلہ فجدّ بہ السیر واخّر المغرب حتی غاب الشفق ثم نزل
فجمع بینہما باانکہ مخالفت اسکی ابو داؤد کو مضر نہین بھی مخالف روایت مذکورہ نہین اسلئے کہ شفق
دو قسم ہے ایک شفق سرخ اور ایک شفق سفید پس وہ جو روایت ابی داؤد مین ہی کہ نماز مغرب
قبل غروب شفق کے پڑھے ممکن ہی کہ مراد اوس سے شفق سفید ہو اور وہ جو روایت ترمذی
مین واقع ہوا کہ ابن عمرؓ نے نماز مغرب مین تاخیر کی یہانتک کہ شفق غائب ہوئی پھر اترے الخ
پس مراد اُس سے شفق سرخ ہے اور نزدیک امام ابی حنیفہؒ کے روایت مختار مین شفق سرخ کے بعد
وقت نماز مغرب باقی رہتا ہی غیبوبت شفق سپیدی تک تو پڑھنا نماز مغرب کا وقت عشا مین لازم
نہوا اور جمع بین الحدیثین متحقق ہوا بلا تکلف وتعسف قال فی مجمع البحار ناقلاً عن النہایۃ الشفق یقع علی
الحمرۃ فی المغرب بعد الغروب وعلی البیاض الباقی بعدہا انتہی اور روایت بخاری جو سالم بن عبد اللہ
سے مروی ہی جس مین یہ ہی قلت لہ الصلوۃ فقال سر حتی اذا سار امیلین او ثلثۃ ثم نزل فصلے الخ بھی
منافی نہین اسلئے کہ سوار تیز رفتار غروب شمس سے لیکر قبل دخول عشا تک دو تین میل سے زیادہ
جا سکتا ہی اور وہ روایت بخاری جو اسلم سے نقل کی ہے جس مین یہ ہے فاسرع الیہ حتے
اذا کان بعد غروب الشفق ثم نزل فصلے المغرب والعتمۃ جمع بینہما الخ اسکا جواب وہی ہے جو
روایت ابی داؤد و ترمذی مین گذر چکا اور وہ روایت نسائی جو اسمعیل بن عبد الرحمن سے نقل
کی جس مین یہ ہے فلما غربت الشمس ہبت ان اقول لہ الصلوۃ فسار حتے ذہب بیاض الافق
وفحمۃ العشاء ثم نزل الخ جواب اسکا یہ ہے کہ اولاً تو اسکی مخالفت ابو داؤد کے روایت کو مضر
نہین اور ثانیاً یہ کہ مراد فحمۃ العشاء سے ہجکہہ اول لیل ہے کہ جسکے جاتے رہنے سے وقت
مغرب کا جاتا رہنا ضروری نہین اور مراد بیاض افق سے وہی فحمۃ العشا ہے اور اول لیل مین
مشاہد اور محسوس ہی کہ فی الجملہ سپیدی جانب غرب مین ہوتی ہے سوا اُس سپیدی کے جو
بعد شفق سرخ کے ہوتی ہے اور اوسکے زائل ہونے سے وقت عشا داخل ہو جاتا ہے قال فی
مجمع البحار فحمۃ العشاء ہی اقبالہ واول سوادہ یقال لظلمۃ بین صلوتے العشاء فحمۃ انتہے

وہکذا فی القاموس اور اسیطرح باقی روایات مذکورہ مین تطبیق واضح ہے حاجت تطویل نہین
اور محمد بن فضیل کو جو ضعیف کہا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ بلاشبہ بقول صاحب تقریب
انکو نسبت طرف تشیع کے کیا ہی لیکن نسبت تشیع سے حدیث اونکی ضعیف اور متروک نہین ہوتی
اسلئے کہ تشیع بدعت مفسقہ ہے اور بدعت مفسقہ سے جب روایت متروک ہوتی ہے کہ داعیہ ہو
طرف بدعت کے یا مقویہ ہو اوسکی اور حدیث مذکور اس قسم سے نہین قال فی شرح نخبۃ الفکر ثم البدعۃ
اما ان یکون بکفر او بمفسق فالاول لا یقبل صاحبہا بالجمہور والثانی یقبل متی لم یکن داعیۃ فی الاصح
الا ان یروی ما یقوی بدعتہ فیرد علی المختار وبہ صرح الجورجانی والنسائی انتہی اور یہی جواب
ہوسکتا ہے باقی اعتراضات کا جو مؤلف معیار نے اوپر روات احادیث کے کیئے ہین اور
اگر کہا جاوے کہ اگرچہ یہ روایتین متروک نہین لیکن مقابلہ روایات صحیحہ صحاح مین نہین ہوسکتین
اسلئے کہ وہ روایات مذکورہ ان نقصون سے بری ہین تو جواب یہ ہے کہ یہ امر جب
قائل کو نافع تہا کہ روایات مذکورہ صحاح اور ان روایتون مین مخالفت صریحہ ہوتی اور بلا تعسف
تطبیق نہ ہوسکتین اور جب ہمنے وجوہ واضحہ تطبیق کے بیان کردیئے تو مخالفت کہان رہی
کہ اوسکے سبب سے ترجیح روایات صحاح کیجاے اور وہ جو چوتھی روایت نسائی مین مولف معیار
نے کہا کہ وہ شاذ ہے اسلئے کہ اسمین یہ ہے کہ ابن عمر نے اوس روایت مین مغرب و عشا کو
مثل ظہر اور عصر کے بین الوقتین پڑہا حالانکہ یہ امر مخالف ہے صحاح کے جواب اسکا ہوچکا
کہ یہ امر اصلا مخالف صحاح نہین کہ امر پس دعوے شذوذ بلا دلیل اور غیر مقبول ہے اور وہ جو
پہلے مؤلف معیار نے کہا تہا روایت ابی داؤد عن جابر وقولہ رواہ عبد اللہ بن العلاء عن نافع
تعلیقان والتعلیق لا یکون حجۃ انتہی کلام غیر محصل ہے اسلئے کہ حجیت تعلیق کی مطلقا ممنوع
نہین ہے بلکہ حدیث معلق جسوقت دوسرے طریق سے مسند مروی ہو تو لائق حجیت
ہوتی ہے اور اوسکی حجیت مین کسیکو کلام نہین ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقد یحکم بصحۃ
ان عرف بان یجیئ مسمی من وجہ آخر انتہی اور دونو حدیثین مذکورا اسیطور پر ہین
کہ ابو داؤد نے انکو بوجہ آخر مسند ذکر کیا ہے وعبارتہ حدثنا ابو داؤد حدثنا محمد بن عبید
المحاربی حدثنا محمد بن فضیل عن ابیہ عن نافع وعبد اللہ بن واقد ان مؤذن

ابن عمر قال الصلوٰة قال سر حتی اذا کان قبل غیبوبة الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی
غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا عجل به امر
صنع مثل الذی صنعت فسار فی ذلک الیوم واللیلة مسیرة ثلاث قال ابوداؤد ورواہ ابن
جعفر عن نافع نحو ہذا باسنادہ حدثنا ابوداؤد حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی قال اخبرنا عیسی بن جابر
ہذا المعنی قال ابوداؤد ورواہ عبد اللہ بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذہاب الشفق نزل فجمع
بینہما انتہی اب محل غور ہی کہ پہلی روایت جسمین محمد بن فضیل ہین اسیکو ابوداؤد کہتے ہین کہ ابن جابر
نے نافع سے ساتھ اسناد اپنی کے روایت کی پہر اسناد اپنی ابن جابر تک ساتھ قول اپنی کے
حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی الخ بیان کردی پس حدیث مذکور معلق کیونکر ہوئی اسلئے کہ تعلیق عبارت
ہے اسقاط راوی کا اول سند سے ایک ہو یا زیادہ کما قال فی مقدمة المشکوٰة وغیرہ والسقوط اما
ان یکون من اول السند ویسمی معلقا وہذا الاسقاط تعلیقا انتہی اور علی التسلیم روایت مذکورہ مسند مذکور
ہوئی ساتھ اسناد محمد بن عبید المحاربی کے پس لایق حجیت ہوئی اور جب یہ امر ثابت ہوا کہ روایت
مذکورہ مخالف روایت شیخین کے نہین اور محامل صحیحہ صریحہ جمع بین الروایتین کے موجود ہین پس تقدیم
صحیحین اوپر غیر صحیحین کے جو کلام شاہ ولی اللہ سے نقل کی ہی ہمکو کچھ مضر نہین اسلئے کہ تقدیم اور ترجیح
وقت تعارض اور عدم امکان تطبیق کے کیجاتی ہے کما مر مرارا اور یہ قاعدہ کہ جو حدیث ضعیف
مقابل صحیح کے پڑے وہ منکر ہوتی ہی مسلم ہے لکن ہمین مضر نہین اسلئے کہ اولاً حدیث مذکور ضعیف نہین
کما مر اور ثانیاً یہ کہ مقابلہ بین الحدیثین درصورت تطبیق کے باقی نرہا پس زعم مؤلف معیار باطل ہوا
اور جمع صوری مرتبہ ثبوت کو پہنچی اور کوئی دلیل صاحب تنویر کے موافق قواعد بحث کے مؤلف
معیار سے اٹھہ نسکے اور وہ حدیث مرویہ طحاوی جو مؤلف معیار نے خود نقل کرکے اوسکا ضعف
ثابت کیا ہے ہمکو اوسکی جواب سے علاقہ نہین اسلئے کہ ہماری مستندات سے وہ نہین ہے اور نہ ہماری استدلال
اوسپر موقوف چھٹی دلیل صاحب تنویر کی یہ ہی کہ امام محمد نے اپنی موطا مین نقل کیا ہے بسند اپنی کے
کہ عمر نے نامہ لکھا اطراف بلاد مومنین مین کہ اوسمین منع کیا تھا جمع بین الصلوتین سے اور یہ
خبر دی کہ جمع کرنا دو نمازونکا ایک وقت صلوٰۃ مین کبیرہ ہی کبائر مین سے اور اس نامہ پر کسی
صحابی کا انکار نہین پایا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین جو احادیث جمع مین وارد ہی

محمول ہے جمع صوری پر اسکے جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ منع کرنا عمرؓ کا جمع بین
الصلوتین سے حالت اقامت مین تہا نہ سفر مین انتہی ساقط ہی اسلئے کہ نہی جمع صلوتین سے فی وقت
واحد علی الاطلاق وارد ہے اوسکو بلا قرینہ اور برہان کے حالت حضر پر محمول کرنا کیونکر مقبول و مسموع
ہو اور اگر کہے کہ با حادیث مذکورہ جمع سفر کی تہی مطلق کو مقید بحالت حضر کیا گیا تو کہا جائیگا کہ
محامل صریحہ احادیث مذکورہ کی مفصلا مذکور ہو چکی منصف بصیر پر دیکہنے اوسکے سے خوب واضح
ہوگا کہ کسیکو اونمین سے حتما اور قطعا دلالت اوپر جمع حقیقی کے نہین ہے پس قرینہ صارفہ نہی مطلق کا
طرف مقید کی نہین ہو سکتی اور مؤلف تنویر نے حدیث طبرانی بطور تائید ذکر کی تہی اگر اوسمین ذکر سفر نہو
اور تائید مذکور بالفرض صحیح نہو تو نہوا وسکے اوٹہنے سے مدعا ہمارا باطل نہین ہوتا اور وہ جو حدیث
ابی داؤد سو اند کورات مؤلف تنویر کے خود مؤلف معیار نے نقل کی ہی اور بصراحت تمام جمع صوری
دال ہی مسلم ہے اور مؤید ہی ہمارے مدعا کی اور وہ جو مؤلف معیار نے اوسکے جواب مین کہا ہے
کہ یہ حدیث مرسل ہے اور حدیث مرسل قابل احتجاج نزدیک علماء شافعیہ کے نہین ہوتی حال اوسکا
یہ ہی کہ اول تو حدیث مذکور مرسل نہین صحیح متصل الاسناد ہی البتہ مؤلف معیار نے اپنے زعم فاسد سے
اوسکو مرسل ٹھہرایا ہے دیکہو الفاظ حدیث مذکور کے نسخ قدیمہ قلمی سے اور بہی نسخ جدیدہ مطبوعہ سے
ہم نقل کرتے ہین حدثنا عثمان ابن ابی شیبۃ وابن المثنی وہذا لفظ ابن المثنی قالا حدثنا ابو اسامۃ
قال ابن المثنی قال اخبرنی عبد اللہ بن محمد بن عمر بن علی ابی طالب عن ابیہ عن جدہ ان علیا کان
اذا سار فسار بعد ما تغرب الشمس حتی تکاد ان تظلم ثم ینزل فیصلی المغرب ثم یدعو بعشائہ فیتعشی ثم یصلی
العشاء ثم یرتحل ویقول ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصنع انتہی اب غور کرنا چاہیئے کہ یہ
روایت عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی کی ہے اور وہ دونو روایت کرتے ہین ابو اسامہ سے
باینطور کہ اسامہ کہتے ہین کہ مجکو خبر دی عبد اللہ بن محمد نے اور وہ روایت کرتے ہین اپنے باپ محمد
کو اونہون نے روایت کی اپنے باپ عمر بن علی ابی طالب سے اور یہ عمر دادا ہوئے عبد اللہ بن محمد کے اسمین ملاقات
محمد بن عمر کی علیؓ سے کب مبحوث عنہ ہی اور محمد بن عمر علیؓ سے کب روایت کرتے ہین کہ اونکی ملاقات
علیؓ سے واسطے اتصال سند کے درکار ہی وہ تو اپنے باپ عمر سے روایت کرتے ہین اور اونکے
باپ عمر احوال اپنے باپ علی کا جو دیکہا ہی نقل کرتے ہین پس اسناد حدیث متصل ہی اور زعم ارسال جسکو مؤلف

معیار نے جواب قرار دیا ہی باطل ہوا اور حدیث قوی مسند مقبول مولف معیار سے تائید ہماری مدعا
کی بخوبی ظاہر ہے شاید مولف معیار نے یہ زعم کیا کہ ضمیر مجرور عن ابیہ کی راجع ہی طرف عبد اللہ کے اور
ضمیر عن جدہ کی راجع ہی طرف محمد کے کہ وہ باپ ہین عبد اللہ کے اور دادا اونکے علی ہین پس موافق
اس زعم کے واسطے اتصال سند کے ملاقات محمد بن عمر کی علی رض سے درکار ہی اور بدون ملاقات حدیث
مرسل ہوگی اور یہ زعم باطل ہے اولا اسلئے کہ اسمین انتشار ضمیرین لازم آتا ہی اسواسطے کہ ضمیر ابیہ کی تو
راجع ہوئی طرف عبد اللہ کے اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہوئی طرف محمد بن عمر کے اور ثانیا اسلئے کہ ارجاع
ضمیر عن جدہ کا طرف اب راوی کے خلاف ظاہر ہی جبتک کوئی قرینہ صارفہ عن الظاہر موجود نہوگا
تو عدول ظاہر متبادر سے صحیح نہین قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ جدہ یحتمل ان یکون
الضمیر راجعا الی عمرو فیکون الحدیث مرسلا لان جد عمرو وہو محمد بن عبد اللہ بن عمرو تابعی وان یکون راجعا
الی شعیب مع ما فیہ من تفکیک الضمیرین فالحدیث متصل الخ اور نظائر اسکی جسمین ضمیر عن جدہ کو راجع
کیا ہی طرف راوی کے نہ باپ اوسکے کثیر ہین لیکن ہم دو چار بطور مشتے نمونہ خروارے ذکر
کرتے ہین تاکہ بطلان زعم ارجاع ضمیر کا طرف اب راوی بلا قرینہ صارفہ ظاہر ہو جاوے روے
الترمذی وابوداؤد عن عدی بن ثابت عن ابیہ جدہ عن النبی صلعم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام
اقرائہا قال یحیی ابن معین جد عدی اسمہ دینار ہکذا فی المشکوۃ وفی شرح نخبۃ الفکر ومنہ من روی
عن ابیہ عن جدہ وجمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلدا کبیرا فی معرفۃ من روی
عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم کبہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم فحکیم ہو ابن معاویۃ بن حیدۃ
القشیری فالصحابی ہو معاویۃ وہو جد بہز انتہی اور قطع نظر ازین ہم کہتے ہین کہ الفاظ مذکورہ حدیث
ابی داؤد محتمل ہین اس معنی کے بھی جسمین سند حدیث متصل ہو سکتی ہی پس مرسل کہنا حدیث کو قطعا
بنا بر احتمال آخر مرجوح کے کسطرح تسلیم کیا جاوے اور وہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہ روایت طحاوی
کی عائشہ رض سے قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظہر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء الخ ایک
راوی اسکا مغیرۃ بن زیاد موصلی ہی کہ وہ مجروح ہی اور وہمی تہا انتہی اسکا جواب ہماری کلام سابق
سے بہت واضح ہی کہ علی تقدیر تسلیم اسبات کی کہ راوی اسحدیث کی مغیرۃ بن زیاد موصلی ہی ہین کہا جاتا
کہ یہ موافق اصطلاح صاحب تقریب کے مرتبہ خامسہ میں سے ہین اور حدیث اس طبقہ کی مطلقا متروک

اور دوسرے روایت یہ ہی کہ روایت کی ہے طحاوی نے عائشہ سے قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظہر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء پس جواب اسکا یہ ہی کہ ایک راوی اسکا مغیرۃ بن زیاد موصلی ہی اور یہ شخص مجروح ہی کہ وہمی تہا قال الحافظ فی التقریب محمد اشعث راوی اسے نقل کرتے ہین کہ آنحضرت صلعم جمع کرتے تھے بوجہ مرض جواب یہ ہی کہ اور حنفی اور شافعی اور مالکی اور حنبلی اور ظاہری کی دلائل جمع صلوۃ کی ہین اسکا جواب بخوبی ہوا کہ کوئی حدیث اور ثابت ہوا کہ آنحضرت صلعم نے جمع بین الصلوتین کیا کہ سفر مین کیا کہ حضر مین

نہین ہی خصوصاً جسوقت مؤید اوسکی اور احادیث رواۃ غیر مجروحین کے جنکا ذکر پیشتر ہو چکا موجود
ہون اب مؤلف معیار کے اعتراضات جو جمع صوری پر کئی تھی تمام ہو چکی اور جواب ہر ایک کا تفصیل
معرض بیان مین آچکا اور ثابت ہو گئی یہ بات کہ تعصب اور دعاوی مؤلف معیار سی مدعا اسکا نہ برآیا
پھر یہ جو کہا ہی کہ یہ جمع صوری سفر مین جسطرح ازراہ نقل باطل ہی ازراہ عقل بھی باطل ہے اسلئے
کہ یہ جمع صلوتین رخصت ہی بحق مسافرین کے کہ اونکو اپنی اپنی وقت مین نماز پڑھنا شاق ہو گی
اسواسطے شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دیدی پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سے سفر مین جمع
صوری ہی تو یہ جمع رخصت نرہی بلکہ اور مصیبت ہو گئی اسواسطے کہ آخر جزء اول نماز کا اور اول جزء دوسری
نماز کا پہچاننا خواص سے بھی مشکل ہی چہ جای عوام مصلین انتہی کلام بجا صحیح ہی اسلئے کہ رخص شرعیہ مین یہ امر
شرط نہین ہی کہ جاہل نہ جاننے والا بھی اوسپر عمل بلا تکلف کر سکے شارع نے تعلم علم ضروریات دین خصوصاً
ابتدا اور انتہا اوقات صلوۃ کو فرض کیا ہی پس اگر کسی سے علم کو طرق اور شرائط رخصت مخصوصہ کے معلوم
نہون تو نہون مدار صحت رخصت کا امکان عمل جہال نہین ہی کہ اس امکان کے جاتے رہنے سے وہ فعل رخصت نرہے
اور رفق جو معنی رخصت مین معتبر ہی جاتا رہی بلکہ رفق احکام شرعیہ کا اوپر جاننے احکام کے مع شرائط مرتب
ہوتا ہی پس اگر کسیکو وہ احکام یا شرائط اوسکے معلوم نہون تو جانب شارع سے رفق مین کمی نہین ہی مکلف
اپنے قصور بعلمی سے اوسکو اختیار نکیا مثلاً غسل رجلین کا جو فرض ہی وضو مین شارع نے خف پہننے والے
سے بطور رفق کے ساقط کیا اب اگر کوئی کہے کہ رخصت اسقاط غسل رجلین تو واسطے آسانی عوام مومنین
کے تھی اور ہر عامی احکام مسح خفین کی نہین معلوم ہوتی کہ مجلد ہون یا منعل شخین اور مدت مسح مسافر
کی کیا ہی اور مقیم کی کتنی اور خرق خف کسقدر مانع ہی جواز مسح سے اور کسقدر نہین مانع اور خرق
دونو خف کا جمع کر کے مقدار مانع قرار دیا جاتا ہی یا خرق خف واحد کا پس اس رخصت مین تو زیادہ
دشواری ہی اور رفق نہین تو جواب یہ ہے کہ شارع نے حکم رخصت واسطے رفق مومنین کے مع شرائط کر دیا پھر اگر کوئی
ناواقف اُن احکام اور شرائط کو نجانے تو رخصت مین سی معنی رفق جاتے نرہین گے اور ثانیاً اسلئے
کہ اول نماز کا آخر وقت اور دوسری نماز کا اول ساتھ تحری اور تخمین صحیح کے ہر مسلمان معلوم کر سکتا ہی
پس ممکن ہی کہ حکم رخصت اوپر تحری اور تخمین کے مرتب ہو اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہی کہ تخمین اوائل
اوقات خص خواص کر سکتے ہین اور عوام مسلمین کو رای اور تخمین نہین ہوتی انتہی سو ظاہر ہی اسلئے کہ

عوام مسلمین کو رائے تخمین وتحری نہوتی تو صدہا حکم شرع رائے وتخمین مسلمین پر مفوض اور مرتب نہوتی مثلاً جب
کسیکو نماز مین شک واقع ہو تو حکم ہی کہ تحری کرکے ظن غالب پر مبنی کرکے سجدہ سہو آخر صلوۃ مین کرلے کما
رواہ البخاری ومسلم فی حدیث عبداللہ بن مسعود اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ
ولیسجد سجدتین اور اسیطرح جب مصلی کو جہت قبلہ معلوم نہو اور کوئی بتانیوالا بھی میسر نہو تو تحری کرکے
غالب ظن پر بنا کرے اور ایسی ہی اکثر مسائل مین غالب ظن اور اکبر رائے مبتلے بہ کی معتبر ہی پس اگر عوام
مسلمین کے لیئے رائے تخمین نہین تو یہ احکام کیونکر صحیح ہونگے البتہ رائے اجتہادی عوام مسلمین کو نہین ہوتی
اور اخص خواص یعنی مجتہدین کے لئے ہوتی ہی ثالثاً اسلئے کہ یہ کیونکر معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے جمع
بین الصلوتین واسطے ترخیص عوام کے فرمایا تھا جسقدر احادیث جمع صلوتین فی السفر کے صحاح وغیرہ سے منقول
ہوئین کسی ہی یہ امر ثابت نہین ہی کہ یہ جمع صلوتین واسطے ترخیص عوام مسلمین کے ہی اگر کہا جاے کہ حدیث عبداللہ
بن عباس رض مین یہ امر واقع ہی کہ فرمایا اونہون نے کہ یہ جمع بین الصلوتین اسواسطے کیا تاکہ امت کو حرج واقع نہو
اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ جمع رخصت ہی واسطے سب امت کے تو ہم کہین گے کہ یہ قول ابن عباس رض کا
جمع حضر مین تھا نہ سفر مین اور عمل ظاہر اس حدیث پر متروک ہی بالاتفاق الا بتاویل جمع صوری یا عذر
مرض کے پس جمع سفر مین حکم حضر کیونکر جاری ہوگا خصوصاً بقول مؤلف معیار کہ جمع حضر کو جمع سفر سے
علیحدہ قرار دیکر قیاس احدہما علی الآخر کو محال جانتا ہے علاوہ یہ کہ جب حدیث ابن عباس رض
بالاتفاق ماول ہوئی ساتھہ تاویل جمع صوری یا عذر مرض کے اور رخصت ہونا اوسکا واسطے امت کے
مصرح ہوا تو پھر جمع صوری عوام مسلمین کے لئے رخصت ہوگئی اور احتمال تضیق تراشیدہ صاحب
محلی کے بقول ابن عباس ساقط ہوگیا اگر کہا جاے کہ فعل رسول اللہ صلعم واسطے اقتدای امت کے تھا
پس فعل رسول اللہ صلعم موجب ترخیص ہوا واسطے امت کے تو جواب یہ ہی کہ جمیع عزائم ورخص جنپر
حضرت رسول اللہ صلعم واسطے عمل واقتدای امت کے عمل فرماتے تھے اوسمین یہ امر ضروری نہین ہے
کہ ہر عامی کو لیاقت اقتدا ہر فعل کی ہو پس جس کسیکو لیاقت عمل کرنے کی کسی فعل مخصوص پر بسبب
بیعلمی وغیرہ کے نہوگی تو وہ شخص اقتدا اوس فعل مین نہین کرسکتا رابعاً اسلئے کہ ابن عبدالبر وغیرہ
معشر شافعیہ نے جو جمع صوری سفر کو ضیق سمجھ کر جمع حقیقی کیطرف گئے باآنکہ احادیث جمع سفر
مین کہین یہ مضمون نہین ہی کہ یہ جمع سب عوام کے لئے رخصت ہی اور جمع حضر جو حدیث ابن عباس

مین وارد ہی اور اوسمین یہ امر صراحۃ مذکور ہی کہ یہ جمع بغیر خوف اور مطر کے تہا اور واسطے دفع حرج
کے ہی امت سے وہانپر ایک تاویل جمع صوری کے اختیار کی اب محل غور و انصاف ہے کہ اسمین وہ ضیق جو
جمع سفر مین زعم کے تہی کیونکر جاتی رہی خامسًا یہ کہ شافعیہ حدیث جمع حضر مین جو جواب دیتے ہین وہی جواب
ہم جمع سفر مین دینگے اعنی شافعیہ نے جمع حضر مین جواب دیا کہ یہ جمع محمول ہی عذر وغیرہ پر پس ہم کہتے ہین کہ
احادیث جمع سفر علی تقدیر تسلیم جمع حقیقی کے محمول ہین اوپر عذر مرض اور ما فی معناہ کی پس تم ان احادیث
جمع سفر سے مطلقا حکم جواز جمع کیونکر دیتے ہو قال النووی ومنہم من قال ہو محمول علی الجمع بعذر المرض او
نحوہ مما ہو فی معناہ من الاعذار وہذا قول احمد بن حنبل والقاضی حسین من اصحابنا واختارہ الخطابی و
الرویانی والمتولی من اصحابنا وہو المختار فی تاویلہ الخ سادسًا یہ کہ جمع صوری کو رخصت قرار دیا ہی واجب
کسی نے نہین کہا پس اگر بقول شافعیہ کے کسی کو اوس رخصت پر عمل کرنا دشوار ہو تو جمع صوری نکری پہر
حرج اور ضیق واسطے عوام کے کیونکر ہوا حرج تو جب ممکن تہا کہ جمع صوری کو واجب کہا جاتا قال الزیلعی
والدلیل علی ما قلنا ما رواہ مسلم عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ فی غیر خوف ولا مطر قیل لہ ما اراد بذلک
قال ان لا یحرج امتہ وعنہ انہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا
والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر ولا یری الشافعی رضی اللہ عنہ الجمع من غیر عذر
فکل جواب لہ عن ہذا الحدیث فہو جوابنا عن کل ما یرویہ فی الجمع وہو غیر صحیح علی ما بینا ومن العجب ان ابا
عمرو ابن عبد البر انکر تاویلنا فقال ان الجمع للمسافر رخصۃ ولو کان الجمع علی ما ذکروہ من مراعاۃ آخر الوقت
الاول واول الثانی لکان ذلک ضیقا واکثر حرجا من اتیان کل واحد منہما فی وقتہا لان وقت کل صلوۃ
اوسع ومراعاتہ امکن من مراعاۃ طرفی الوقتین وقال ایضا ان ذلک لیس بجمع اذا کان یاتی بکل واحد منہما
فی وقتہا ثم لما جاء الی حدیث ابن عباس المخالف لمذہبہ اولہ بما اولناہ وقال الرخصۃ فی التاخیر الی آخر
الوقت فقد اولہ بما انکرہ علی خصمہ فقلنا اذا کان المقیم یترخص بالتاخیر فالمسافر اولی علی ان ہذا الانکار
خرج منہ عن سہو لان ما ذکر من الحرج انما یلزم لو کان تاخیر الاولی الی آخر الوقت وتقدیم الثانیۃ
واجبا علیہ ونحن لا نقول بہ وانما نقول لہ ان یقدم ویؤخر ان شاء رخصۃ فانتفی الحرج واللہ اعلم
انتہی پہر ایک دلیل مولف تنویر کی اس مدعا پر کہ مراد جمع سے احادیث جمع مسافر مین جمع صوری ہی یہ ہی کہ

فرمایا اللہ تعالی نے قرآن شریف مین اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا یعنے ہی نماز
اوپر مومنین کے مفروض موقت پس ہر نماز اپنے اپنے وقتمین ادا کرنا ضروری ہوگا اسلئے کہ مفروض اسیطرح
پر ہی اور بہی فرمایا اللہ تعالی نے حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی الآیہ اہل تفسیر اسکے
معنی یہ کہتے ہین کہ محافظت کرو نمازونپر باینطور کہ ادا کرو ہر نماز کو اپنے اپنے وقت مین پس احادیث
جمع مسافر جو کچہ کہ منقول ہوئی اور سوا اوسکے باآنکہ دلالت اونکی اوپر جمع حقیقی کے نہین ہی کما مر
مفصلاً علی تقدیر تسلیم صحتہ ودلالتہ علی الجمع الحقیقی مخالف ہونگے ان نصوص قطعی قرآن شریف
کی اور احادیث مذکورہ اخبار آحاد اور ظنی ہین پس نصوص قطعیہ کو کسطرح اوٹھا سکین گے اور اسمضمون کو
تبعا الشیخ الاسلام العینی وغیرہ بوضاحت وتفصیل بیان کیا اسکے جواب مین مؤلف معیار نے
ادلہ اور مقدمات مفصلہ سے اعراض کرکے خلاصہ کلام صاحب تنویر لیکر جواب باینطور دیا کہ
اس آیت مین لفظ الصلوۃ کا جو معرف باللام واقع ہی اور لام داخلہ اوپر اوسکی واسطے استغراق کی ہی اور احادیث
آحاد جو جمع مسافر مین منقول ہین ہرچند کہ ظنی ہین مگر ہماری نزدیک تخصیص عام کتاب کے ساتھہ اخبار آحاد
کی درست ہی پس صلوۃ مسافر جامع کی جو اپنی وقتمین نہ واقع ہوئی بلکہ دوسری نماز کی وقتمین متحقق ہوی خارج
اور مخصوص ہی حکم آیہ مذکورہ سے اور تخصیص عام کتاب کی جسطرح ہمنے تجویز کی یہی مذہب جمہور علما کا اور ائمہ اربعہ
سے بہی یہی منقول ہی انتہی ملخص کلامہ جواب اسکا اولا یہ ہی کہ مؤلف معیار پیشتر ثابت کرچکا ہی کہ اصل اور
راجح لام تعریف مین عہد ہی چنانچہ مبحث قلنا مین یہ امر مفصلاً گذر چکا پس لام داخلہ کو اوپر لفظ صلوۃ کی
آیہ کریمہ مین واسطے استغراق کے بلا وجہ وقرینہ کسطرح کہتا ہی اور اوپر عہد خارجی کے مرجح ٹھہراتا ہی اور
ہرگاہ موافق تسلیم مؤلف معیار کے لام مذکور واسطے عہد کے ہوا تو پہر اوسمین عموم ہی نہوگا تخصیص جو
متفرع ہی عموم پر کیونکر ثابت ہوگی چنانچہ وہ عبارت توضیح جو مؤلف معیار نے نقل کی ہی
اوسمین یہہ قید مذکور ہی کہ عموم کے لئے وہ لام ہوتا ہی جسمین عہد نہو کما قال ومن الفاظ العام
المعرف باللام اذا لم یکن معہودا انتہی وقال فی مسلم الثبوت وشرحہ واسم الجنس کذلک حیث
لا عہد فان العہد مقدم علی الاستغراق انتہی پس اب ہمکو اگرچہ اور جواب دینے کی حاجت نہین
اسلئے کہ مبنی کلام مؤلف معیار کا اسی پر تہا کہ لفظ صلوۃ کو عام قرار دیا پہر اوسمین اخبار آحاد سے
تخصیص جاری کی اور جب عموم اوسکا اوٹھہ گیا تو حکایت تخصیص بیکار ہوگئی لیکن چونکہ مؤلف

مذکور کو اس محل مین شغف اور دعوی بہت ہی اور اسی مدعا کو عربی زبان مین بطوالت ذکر کیا ہے
لہذا البطالا لدعواہ الباطل اور بہی جواب دئے جاتے ہین ثانیا یہ کہ عام نزدیک علماء محققین کے
وہ لفظ ہی جو مستغرق ہو جمیع افراد مفہوم واحد کو خواہ وہ مفہوم اُس لفظ کا ہو یا مضاف الیہ اُسکے کا
قال فی التلویح المعتبر فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمہم اللہ تعالی ہو انتظام جمیع من المسمیات
باعتبار امر مشترک فیہ سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنکر عام عندہم سواء کان مستغرقا او لا و
المصنف لما اشترط الاستغراق علی ما ہو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطۃ بین العام
والخاص انتہی وقال فی موضع آخر ان الدلالۃ علی الاستغراق شرط فیہ ای فی العام انتہی وقال الآمدی
من الشافعیۃ العام لفظ یستغرق جمیع ما یصلح لہ بوضع واحد وقال ابو الفتح البغدادی فی کتاب الوصول
الاسم المفرد اذا اتصل بہ الالف واللام کالدرہم والدینار دل علی الاستغراق انتہی وقال فی مسلم الثبوت
وشرحہ لبحر العلوم قال ابو الحسین البصری فی تفسیر العام العام اللفظ المستغرق لما یصلح لہ وزاد
فی المنہاج بوضع واحد انتہی ثم قال بحر العلوم واعلم ان حد الشیخ ابن الہمام بان العام ما دل
علی استغراق افراد مفہوم واحد اصوب من تعریف ابی الحسین فانہ غیر جامع للفظ کل وجمیع فانہما
لا یستغرقان لما یصلحان لہ من الافراد بل لافراد ما اُضیفا الیہ والمراد بالاستغراق اعم من استغراق
الاجتماع والانفراد انتہی جب یہ امر ثابت ہوا کہ عام مین استغراق افراد کا شرط ہی بر مذہب محققین
حنفیہ بلکہ شافعیہ کے بہی پس کہا جاتا ہی کہ آیہ کریمہ اِنَّ الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین
کتابًا مَّوْقُوْتًا کے معنی یہ ہین کہ نماز اوپر مومنین کے مفروض معین ہی کہ نکالنا اُسکا اپنے اوقات سے
جائز نہین قال الزمخشری فی الکشاف اِنَّ الصَّلٰوۃَ کانت علی المؤمنین کتابًا مَّوْقُوْتًا محدودًا
باوقاتہا لا یجوز اخراجہا عن اوقاتہا انتہی وقال صاحب التفسیر المظہری محدودًا بالاوقات لا یجوز اخراجہا
ما امکن انتہی وہکذا فی النیشاپوری والبیضاوی وغیرہ من التفاسیر پس اس تقدیر پر اگر الف لام کو واسطے استغراق
کے قرار دیکر لفظ الصلوٰۃ کو عام کہا جاوے تو معنی یہ ہونگے کہ جسقدر افراد صلوٰۃ کے ہین خواہ فرض
ہون یا واجب سنت ہون یا نفل مستحب و مباح ہون یا مکروہ سب اوپر مومنین کے مفروض موقت
ہین کہ نکالنا کسی فرد کا وقت معین اسکی سے جائز نہین اور یہ مرید بہی البطلان ہی کہ نمازین مسنون اور نوافل
اور مکروہ وغیرہ سب مومنین پر فرض ہو جائین اور سب کے واسطے اوقات معینہ قرار پائین پس صلوٰۃ والی آیہ کریمہ مین

عام کیونکر کہہ سکیں گے اور وہ جو مؤلف معیار نے نماز فجر وظہر وعصر ومغرب وعشا کو افراد نماز میں سے ذکر کرکے
تقریر عموم کی ہی ثبوت عموم کے لئے کافی نہیں اسلئے کہ یہ کورات بعض ہیں افراد صلوۃ کی لفظ انکی لینے سے
عموم متحقق نہیں ہوسکتا جب تک استغراق جمیع افراد کا نہو پھر تخصیص اسکی جو مرتب تھی عموم پر کیسی صحیح ہوگی بلکہ
حق یہ ہے کہ لام داخلہ اوپر لفظ صلوۃ کے واسطے عہد کے ہے اور اشارہ ہے اُس سے طرف اس صلوۃ مفروضہ کے
جسکا پہلی آیات متعددہ میں مثل واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلوۃ الآیہ اور واذا قضیتم الصلوۃ
فاذکروا اللہ قیاما وقعودا الآیہ کے ہوچکا ہے پس معنی آیہ کریمہ کے یہ ہوئے کہ صلوۃ مفروضہ معینہ جسکا
ذکر پہلے ہوچکا اوپر مومنین کے مفروض موقت ہے کہ اخراج اُسکا اوقات معینہ اُسکے سے جائز نہیں پھر
اخبار اس حکم صلوۃ مفروضہ کو حق مسافرین ساتھ اخبار آحاد کے اُٹھا دینا نسخ ہوگا قرآن کا اور
نسخ قرآن ساتھ اخبار احاد کے نزدیک حنفیہ کے بلکہ نزدیک امام شافعی اور محققین اہل مذہب کے بھی
درست نہیں یہانتک کہ نزدیک امام شافعی کے تو حدیث متواتر اور مشہور سے بھی نسخ کتاب صحیح نہیں قال
فی مسلم الثبوت یجوز نسخ الکتاب بالسنۃ خلافا للشافعی قطعا انتہی وقال فی التوضیح اما الناسخ
فھو الکتاب او السنۃ لا القیاس ولا الاجماع فیکون اربعۃ اقسام نسخ الکتاب بالکتاب او السنۃ بالسنۃ
او الکتاب بالسنۃ او بالعکس وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی لفساد الاخیرین انتہی مختصرا وقال فی کتاب الوصول
نقل عن الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال نسخ الکتاب بالسنۃ ممتنع انتہی وقال الآمدی فی الاحکام الاکثر علی
جواز نسخ الکتاب بالسنۃ وبالعکس وللشافعی قول بخلافہما انتہی اور بعض شافعیہ نے امام کا مذہب چھوڑ کر جو نسخ
کتاب ساتھ سنت کی تجویز کرتے ہیں تو سنت متواترہ سے نہ اخبار احاد سے بلکہ اخبار احاد سے تو سنت متواترہ
کا بھی نسخ نہیں کرسکتی کما قال فی کتاب الوصول لا یجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنۃ المتواترۃ باخبار الآحاد
انتہی اور نزدیک حنفیہ کے سو واسطے کہ کہا مسلم الثبوت میں واستدل بان الوصیۃ لوارث نسخ الوصیۃ للوالدین
والاقربین واعترض بانہ من الآحاد فلا یجوز اتفاقا انتہی پھر مؤلف معیار نے جو اس بحث کو بطوالت تمام
زبان عربی میں ذکر کیا ہے اسکا جواب ہم بھی عربی بولی میں دیتے ہیں اسلئے کہ اردو میں جواب دینا واسطے تفہیم
عوام مومنین کے تھا وہ تو مفصلا ہوچکا قولہ فاعلم ان لنا دلیلین علی الجواز الاول ما قال الفاضل
المحقق فی المغتنم ہو ان عام الکتاب قطعی المتن ظنی الدلالۃ وخاص الخبر بالعکس فتساویا فوجب الجمع فی المسلم تبعا
للتحریر ورد علیہ مع ابتنائہ علی ظنیۃ الدلالۃ ان قطعیۃ دلالۃ الخبر ضعیف لضعف ثبوتہ لان الدلالۃ فرع

الثبوت بخلاف قطعية الكتاب فلا مساواة اقول قوة قطعية دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي
ضعف ثبوته فيجوز فثبت المساواة انتهى قلت وبالله سبحانه التوفيق ان حديث تخصيص عام الكتاب بالاخبار الآحاد
مبني على كونه عاماً ولما حققنا من قبل ان لفظ الصلوة في الآية ليس بعام بل لا يمكن عمومه ثمة فالكلام في جواز
تخصيصه بناء على الفاسد لكنا قطعنا النظر عن عدم عمومه وقلنا تنزلا ان اصل الجواب ههنا منع ظنية دلالة
عام الكتاب مطلقا كما سيجيء لكن صاحب التحرير لما تنزل واجاب بمنع قطعية دلالة الخبر لضعف ثبوته فتحقيقه اثره
ونقول توضيحا لان دلالة الدال قطعيتها فرع قطعية الموصوف فما لم يكن الموصوف قطعيا لا يمكن قطعية صفته مثلا
اذا قيل ان جملة زيد قائم يدل قطعا على ثبوت القيام لزيد فلا بد لدلالته القطعية ان تحقق هذه الجملة في الواقع قطعا
واذا وقع الشك في تحققها الواقعي فكيف تدل قطعا على ثبوت القيام له فالخبر انما يثبت الحكم الشرعي من حيث
كونه خبر الرسول لا من حيث كونه كلاما دالا على المعنى كما هو الظاهر فدلالة الخبر على الحكم الشرعي قطعا لا يمكن الا بكونه خبرا قطعا
لما وقع الشبهة في كونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقع الشبهة في اثبات الحكم الشرعي وما قال القندهاري ان قطعية
دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف ثبوته انتهى مما لا يضرنا لان القطعية بهذا المعنى راجعة الى
مدلولات الالفاظ متوقفة على ثبوت الدال وليست بمتحققة بعد فضلا عن كونها قطعيا مع ان القطعية
بهذا المعنى موجودة في الموضوعات والمناكير والشواذ وغيرها مما لا يثبت الحكم الشرعي اصلا فكيف يجدي القطعية
بالمعنى المذكور الذي يوجد في افراد ما لا يثبت به الحكم الشرعي ايضا نفعا وتوضيحه ان مدلول خبر الرسول صلى الله
عليه وسلم احكام الشرعية من حيث انه خبر الرسول صلعم فلما كان ثبوته متوقفا على ثبوت الخبر الدال عليه من جهة انه خبر
الرسول صلعم فانتفاء ثبوت الخبر بالحيثية التي ذكرت انتفاء لثبوته فالخبر الدال عليه المروي بطريق الآحاد ليس ثابتا
بالفعل قطعا فالمدلول لا يكون ثابتا بالفعل قطعا ولا يجدي افادة لفظ الخبر لمعنى المدلول عليه نفعا لان كونه
حكما شرعيا واجب العمل ليس من تلك الحيثية بل من حيث كونه خبر الرسول الصادق صلى الله عليه وسلم فالشبهة في
كونه خبر الرسول شبهة في اثباته الحكم الشرعي قطعا فالقطعية بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا يضرنا ولا ننكره والقطعية
بمعنى ان الخبر بالفعل مثبت للحكم الشرعي قطعا التي فيها الكلام لم تثبت بكلامه هذا قوله اقول بناء هذا الدليل على ظنية
دلالة العام من الكتاب هو المذهب المنصور المتفق عليه الجمهور ووجهه ان كل عام يحتمل التخصيص انتهى قلنا كون
العام ظني الدلالة ليس بينا بنفسه لا مبينا بالبرهان لاختار المحققين من اهل الاصول قال في بديع الاصول
العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص الا فيما لا يحتمل الا جراء على عمومه بعد قبول المحل فهو كالمجمل يجب التوقف

ليظهر المراد خلافاً للشافعي في ايجابه للظن حتى انه نسخ الخاص عندنا ولا يخص بخبر الواحد ولا بالقياس حتى لا
يكون لا صلوة الا بفاتحة الكتاب تخصيصاً لاقرءوا ما تيسر من القرآن انتهى مختصراً وقال الآمدي من الشافعية
في الاحكام يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن شريح اوجب طلبه دلالة لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز
عن الخطاء واللازم منتف قال عارض دلالته احتمال التخصيص قلنا الاصل نفيه انتهى وقال في المسلم موجب
والعام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس قال بحر العلوم في شرحه اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به
ما لا يحتمل الخلاف اصلا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشيا عن دليل
وان احتمل احتمالا ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالباطل الخلاف اصلا ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان
في انه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الاول اصلا وجوزه في الثاني تجويزا عقليا ويعده اهل المحاورات كالاحتمال
ولا يعتبر في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا يعد في المحاورات
احتمالا بل ينسب اهلها مبدأه الى السخافة وهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني
الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوز تخصيص قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله
صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني
في شرح الهداية قد صح الحديث بكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية
وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل الخصوص احتمالا صحيحا عرفا ناشيا عن دليل
فيجوز تخصيصه وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعية التي مرت فهي
اي العموم مدلول له وثابت به قطعا لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه انتهى وما نقل المؤلف
من التلويح ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثيرا بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة
القرائن انتهى ومراده ان العام لاحتماله التخصيص غالبا يكون ظني الدلالة اجاب عنه بحر العلوم بان من ضرورات
العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره وفي العرف والمحاورة
ومن اراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن
الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلا والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال كالخاص انتهى
وما نقل عن البعض من انا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة شائع بل هو في غاية القلة لانه
انما يكون بكلام مستقل انتهى واورد في جوابه كلام صاحب التلويح فما رضينا به حتى نثبته ونرد الجواب المنقول

من التلويح وما نقل ممن يدعي قطعية العام اولاً من ان لفظ العام موضوع للعموم قطعاً وهو لازم له عند اطلاقه ومدلول له كالخاص الا بدليل وثانياً انه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع انتهى ثم اجاب عن الاول ونسبه الى بحر العلوم بانا سلمنا وضع اللفظ للعموم وسلمنا دلالته على العموم حين اطلاقه كما هو مقتضى اللزوم بينهما لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول لقيام مانع وهو شيوع التخصيص واحتمال المخصص وهذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول ولم يلزم الانفكاك بينهما لما سلمنا الدلالة على العموم انتهى فنقض عليك حاله ان الدليل الاول وكذا الثاني ممن يدعي قطعية العام تام لا اعتبار عليه وقد تلقاه العلامة بحر العلوم وغيره من المحققين بالقبول وشيد اركانه وما ذكر المؤلف في جوابه ونسبه الى بحر العلوم فهو مذكور في كلامه توضيحاً للاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح ثم رده بحر العلوم بما مر آنفاً ونصه واعترض عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار من عام الا وقد خص منه البعض مثلاً على ان احتمال التخصيص قائم في كل عام عام وان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعاً للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية الى آخر ما نقلناه سابقاً ثم قال لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلاً وهذا خلاف رأيكم ايضاً انتهى ما اجاب المؤلف عن الدليل الثاني بان الظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان اي تحكم على ما نفهم من العام ظاهراً بلا توقف وتحكم مثلاً بجميع عبيد من قال كل عبدي فهو حر فكيف يرتفع الامان بل يرتفع الامان اذا خصصناه بلا دليل وقرينة انتهى فكلامه لا محصل له لان مراد المستدل ان العام المجرد عن القرينة الدالة كلامنا فيه ان جعل محتملاً للخصوص بقرينة شيوع التخصيص في العمومات لا يرتفع الامان في كل لفظ عاماً كان او خاصاً لان شيوع التخصيص لما جعل قرينة لتخصيص العام كذلك شيوع الاستعارة في كلام الفصحاء يصلح قرينة لعدم ارادة الموضوع له في الخاص ولما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له فلا يفيد الكلام المشتمل عليهما معنى بالتعيين وليس غرض المستدل ان العام المظنون المحتمل للتخصيص لا يجب العمل به حتى اثبته المجيب جعله جواباً لكلامه قال في المسلم وشرحه لبحر العلوم لو جاز ارادة البعض بلا دليل ارتفع الامان من اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن يجب العمل به فلا يرتفع الامان لانه مفيد الظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفاً ومحاورة احتمال ارادة البعض وهو

غیر الموضوع له لارتفع الامان فی کل لفظ عاما کان او خاصا لان الکل سواء سبة فی احتمال ارادة غیر الموضوع له فان
المانع عن احتمال الغیر لم یکن الا انتفاء القرینة ولم تمنع فلا یصدق بعقد وفسخ ووعد ووعید وخبر وانشاء
وای استحالة فوق هذا ولیس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتی یجاب بان العمل واجب
بالظن وقد سددنا طریق الهرب الی غلبة وقوع التخصیص فتذکر الظانون قالوا فی الاستدلال کل عام
یحتمل التخصیص احتمالا ناشیا عن الدلیل فانه شائع کثیر حتی وقع المثل المذکور فیری الاحتمال
فی کل عام عام ولهذا یؤکد بکل واجمعین ولولا الاحتمال لما احتیج الی التاکید قلنا اولا ان الدلیل جار
فی الخاص ایضا لان الاستعارة شایعة کثیرة فی خاص خاص واقع فی اشعار العرب وکلام البلغاء
حتی وقع المثل ان الشعر کذب ویعیب الشعراء الفصحاء شعرا خالیا عنها فیحتمل کل خاص خاص واقع فی
محاورة البلغاء التجوز وکثرته دلیل علیه فما هو جوابکم فهو جوابنا وثانیا انه ان ارادوا بکثرة وقوع التخصیص کثرة
وقوع تخصیص معین بحیث یتبادر من غیر قرینة او یلتفت الیه کالمجاز المتعارف فلا نسلم کثرة الوقوع
کیف ولو کان کذلک یوجب التخصیص لا انه یحتمل ولیس هذا اقل القلیل فضلا عن الکثرة وان ارادوا وقوع
انواع التخصیص بانواع القرائن بحیث یکون العام فی استعمال مخصوصا ببعض افراده وفی استعمال اخر ببعض
آخر وهکذا فمسلم لکن لا یلزم منه احتمال التخصیص فی العام المجرد عن القرینة والکلام فیه انتهی فالحق ان
القول بظنیة العام المجرد عن القرینة لاحتماله التخصیص مستبعد جدا عن فهم الفطین وهادم لاساس
تحقیق المحققین قال والدلیل الثانی ان الصحابة خصصوا واحل لکم ما وراء ذلکم بان تنکح المرءة علی عمتها
ولا علی خالتها ویوصیکم الله فی اولادکم بان لا یرث القاتل ولا یتوارث اهل الملتین ونحن معاشر الانبیاء
لا نرث ولا یورث فالجواب اولا ان الاحادیث المذکورة التی جعلتموها من اخبار الاحاد وقلتم ان الصحابة
رضی الله تعالی عنهم خصصوا بها الایات لیست من اخبار الاحاد بالنسبة الی الصحابة المخصصین فان
الظاهر من حالهم انهم سمعوها من فی رسول الله صلعم فتکون تلک الاحادیث فی حقهم مقطوعا بها لا من
اخبار الاحاد وان کان بالنسبة الی غیر السامعین من اخبار الاحاد قال العلامة التفتازانی فی شرح
العقائد النسفیة ما حاصله ان العلم الحاصل بما سمع من فی رسول الله صلی الله علیه وسلم یضاهی العلم
الذی حصل بالمتواتر الا تری ان الصحابة المجتهدین لما تردد وا فی صحة الخبر ما قبلوه فی مقابلة النص القرآنی
بل فی مقابلة السنة القطعیة کما نقل عن عمر رضی الله تعالی عنه انه رد حدیث فاطمة بنت

قيس حين قالت انها طلقها وبها البتة فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السكنى والنفقة
فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة في مقابلة واسكنوهن من حيث سكنتم الآية لما راب في صحة وقال ما سمعت
كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وثانيا ان الاخبار المذكورة
لما تلقته جميع الصحابة بالقبول واجمعوا على العمل بها ولم ينقل عن واحد منهم انكارها صارت مشاهير و
الكانت اولا من اخبار الآحاد وهذا القدر يكفي للشهرة لان معنا بان الخبر كان في القرن الاول
من اخبار الآحاد ثم بلغ ناقلوه الى حد لا يمكن تواطئهم على الكذب وهذا المعنى حاصل في الاخبار
المذكورة لان كل من اراد العمل بها من المجتهدين وجد غيره موافقا له في النقل والقبول فصار العلم
الحاصل به يقينا وهو المعنى بالشهرة عند الاصوليين وهو المراد بقول صاحب المسلم ان تلك الاحاديث
مشاهير لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب فسقط ما قال اقول معترضا على صاحب
المسلم الظاهر انه شرط شهرتها من اجماعهم على العمل بها فلا نسلم صحة استنباط الشهرة بعد الاجماع على العمل
بل بعد التخصيص لان الشهرة فيها ظاهرة عن نقل جميع الصحابة قبولهم من غير نكير غيره
تنبيه من اجماعهم الاجماع اصطلاحا الشهرة ولا نسلمه فالمراد بالاجماع العزم على العمل بالحديث في
مقابلة انس الترمذي بعد التخصيص لان الشهرة فيها ظاهرة وان عرفنا جعلهم مشهورة باجماعهم وما
قال ان الشهرة بعد الاجماع والاجماع بعد التخصيص فيه انه ان اراد ان معرفة الشهرة بعد الاجماع
فمسلم ايضا وان اراد ان تحقق الشهرة بعد الاجماع ممنوع بل لا يجوز يصح ان الشهرة تتحقق
[illegible] بالاجماع [illegible] يدل على تقدم الشهرة على الاجماع من قبولهم
[illegible] لا علينا ان نقيم عليها البرهان بل
[illegible] يكفي احتمال الشهرة وثالثا عن الاول
انا لا نسلم ان حديث لا تنكح [illegible] على عمته [illegible] خالتها مخصص نص [illegible] لكم ما وراء
ذلكم بل [illegible] الخالة على المرأة انما ثبتت بدلالة [illegible] تجمعوا بين الاختين فان المراد بها [illegible]
[illegible] فلم يدخل عمة المرأة ولا خالتها في احل لكم [illegible] الحديث المذكور موافقا لمضمون
[illegible] وثانيا ان تخصيص حديث لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء
[illegible] ورثت نبي يوصيكم الله في اولادكم ممنوع خصصتها اولا آية لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء

[illegible] الميراث من باب الولاية حديث لا يتوارث اهل الملتين مبين له ثم جاز تخصيصها باخبار الآحاد واجتنا
الى جواز تخصيصها بحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث شيء احتج في كلام بعضهم حيث قال قالوا انما
[illegible] رواه مسلم عن
[illegible] المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت
[illegible] على اخت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون خصوصا
[illegible] الاخيين بالدلالة فافهم خصصوا قوله تعالى
[illegible] بهريرة مرفوعا بلفظ القاتل لا يرث
[illegible] فيه ان الخصوص حقيقة لا يتخذ المؤمنون
[illegible] الآية بقول صلى الله
[illegible] الا اولاد المخاطبين بهم الامة ورسول الله
[illegible] فاذا كانت الصيغة عامة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ولو
[illegible] وتثبت تطبيقه
[illegible] ما كان مخصصا
[illegible] حديث
[illegible] صدقت ام كذبت
[illegible] احتمال كذبها وهو بعيد مثل لان الصحابة والاحتمال فضعف ضبط
[illegible] ان احتمال قصور الضبط ناشئ من كونه من اخبار الآحاد

الوضع مبلغ التواتر او الشهرة لم يحتمل قصور الضبط فما كان من اخبار الآحاد يحتمل غير ان يكون مراد به قاصر
الضبط لم الضبط الخليفة ولذا قال من قال ان خبر الواحد العدل يفيد الظن كما في شرح العقائد النسفي
للتفتازاني فالمراد لاحتمال قصور الضبط آل ہے کو نہ خبر الواحد وما استدلال به المانعون بحديث اذا
روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله ثم ما تقبله لكونه من الموضوعات فدلالته لا تحتاج اليه
لان الدليل الواحد لقاطع يكفي لثبوت المدعى فكيف اذا قويت بحجة وتظافرت الوجوه ووضحت الحجة
پھر یہ جو کہا ہے کہ اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ ہر عام ظنی نہیں ہوتا بلکہ وہ عام جسکی ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے
وہ ظنی ہوتا ہے اور اوسکی تخصیص خبر واحد سے درست ہے نہ ہر عام کی تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے اسلئے کہ
یہ عام جسمیں گفتگو ہے پہلی ایک مرتبہ احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص پا چکا ہے اور یہ قاعدہ
اجماعی ہے کہ جب ایکدفعہ کوئی عام مخصص ہو جاوے تو بالاتفاق ظنی الدلالۃ ہو جاتا ہے اور تخصیص اسکی خبر
واحد بلکہ قیاس سے بھی درست ہے اسکا جواب یہ ہے کہ لفظ الصلوۃ کا آیہ کریمہ میں عام ہی نہیں پس
احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اسکو مخصص ماننا اور جمع سفر سے اسکی تخصیص کرنا کیونکر صحیح ہو
تو لفظ خاص ہے اور لام داخلہ اوپر اسکو واسطے عہد خارجی کے ہے اور مراد اوس سے صلوۃ مغرب
مذکورہ سابق ہے کما مر مفصلا البتہ احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اگر وہ متواتر یا مشہور ہوں تو اسکا
بعض افراد میں ہو سکیگا اور نسخ بعض افراد خاص سے خلیفت اس خاص کی افراد باقیہ میں ثابت نہیں ہوتی علی
عمومہ ہم کہتے ہیں کہ احادیث بجہت تاخیر مخصص تو مذکورہ نہیں ہو سکتی اسلئے کہ تاخیر مخصص جائز نہیں
اور یہ کہنا مؤلف کا کہ عدم جواز تاخیر مخصص پر حنفیوں کی کوئی برہان نہیں ہے سوا اسکے کہ تاخیر
میں تکلیف لازم آتی ہے اور جواب اسکا پہلی عبارت میں ہو چکا ہے انتہی بمعنے ہے اسلئے کہ عدم جواز
تاخیر مخصص پر براہین قطعیہ موجود ہیں بجز اوسکے لزوم تکلیف ہے اور کیسی پر کلام سابق مؤلف معیار میں
جواب اسکا نہیں گذرا قال في مسلم الثبوت وشرحه لبحر العلوم لا يجوز تاخير المخصص خلافا للشافعية لنا ان
العام بلا مخصص تفيد ارادة الكل لانه لفظ مستعمل مجرد عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له قالوا
خير اي تاخير المخصص تكليف للمكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير ان يكون مراد الحاكم تعالى
وحكمه بين ظهرانيه خلاف المراد وهو اغواء لا هداية ونقل الآمدي جواز تاخير النسخ عن الشافعية
مع انه تكليف المكلف من مدة البقاء وجواب بانك اوجبت العمل الى وقت النسخ

فلا تجهيل فان المكلف يعتقد ان حكم الله الى مدة ان لا ينسخ [illegible] التخصيص
يفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بعده افاد وجوب اعتقاد ما ليس [illegible]
يه وهو تجهيل بالجهل المركب اغواء واضلال اقوال قد يجاب بان الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك
فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع بخلاف الكل في العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة
مع اقتران المخصص تدل عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل منه وهو
مستحيل انتهى مع بعض الاختصار علاوه يه كه تخصيص عام كتاب كى احاديث جمع سفر سے تو مبنى اسپر ہى
كه مراد جمع سفر سے جمع حقيقى ہو اور جب احاديث مذكورہ محتمل ہوئى جمع صورى كى كما مر پس دعوى تخصيص
عام كتاب ساتھ اسكے سراسر مہمل اور بے بنيا دہے پھر ايك دليل اوپر جمع صورى كے يه ہے كه فرمايا
رسول الله صلعم نے واسطے ابى ذر رضى الله تعالے عنه كے كه كيا حال ہوگا تيرا جسوقت امرا نمازون كو موقت
كرينگے اور تاخير كرينگے انهون نے عرض كيا آپ مجكو كيا امر فرماتے ہين فرمايا تو نماز وقت مين
ادا كيجيو كما فى مسلم پس اس حديث سے معلوم ہوا كه ہر نماز اپنے وقت مين ادا كرنا واجب ہے اسكے جواب مين
جو مؤلف معيار كهتا ہے اس حديث مين وہى جواب ہے جو آيه مذكور مين ہے انتهى راقم الحروف
كهتا ہے كه آيه كريمه كے جواب مين جو مؤلف معيار نے غلطيان كى ہين وہى غلطيان اس حديث كے
جواب مين ہين پس جسطرح كلام سابق سے حجيت آيه كريمه كى پايه ثبوت كو پہنچى اسطرح حجيت اس حديث كى
ثابت ہے اور وہ جو صاحب تنوير نے كہا ہے كه احاديث جمع سفر اور احاديث عدم جواز جمع سفر ادنى
مرتبه يه ہے كه متعارض ہونگى اور ايسى صورت مين قاعده اس اصول كا يه ہے كه دونو كو ساقط كر ديتے
ہين پس جب احاديث جمع اور عدم جمع دونو كى حجيت ساقط ہوئى تو ہمارے واسطے حجيت آيه كريمه
سالم رہگئى بغير معارض كے انتهى بجا عبارت راقم الحروف كهتا ہے جبكه درميان دو آيتون يا دو حديثون
كے بظاهر تعارض واقع ہو تو اوسكى دو حال ہين يا تقدم احدهما كا اوپر دوسرے كے معلوم ہے يا نهين اگر
معلوم ہے تو متاخر كو ناسخ متقدم كا قرار دينگے اور اگر تقدم احدهما كا معلوم نهين تو وجوه ترجيح سے بقدر
امكان احدهما كو اوپر دوسرے كے ترجيح دينگے اور اگر ترجيح بهى نه دے سكين گے تو بقدر امكان بلا تعسف
دونو كو جمع كرينگے اور اگر بلا تعسف جمع بهى نه ہو سكين تو دونو كو ساقط كر دينگے قال فى مسلم الثبوت
وحكمه اى التعارض النسخ ان علم المتقدم والا فالترجيح ان امكن والا فالجمع بقيد الامكان

وان لم یکن ساقطا انتہی وہکذا فی التوضیح والتلویح وغیرہ من کتب الاصول پس معنے کلام صاحب
تنویر کے یہ ہین کہ ہمنے جو احادیث جواز جمع سفر مین نقل کین ہمنے بعض کو مجروح کر دیا اور بعض کی محاصل
صحیحہ سوا جمع حقیقی کے ذکر کئے اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی کے اور آیات قرآنی بثبت اس
مدعا کی نقل کین پس ہمارے نزدیک کوئی دلیل تمہاری احادیث مذکور مین قابل قبول نرہی اب ہم تنزلاً
کہتے ہین کہ ادنی درجہ یہ ہے کہ احادیث مذکورہ تمہاری کو ہمنے تسلیم کیا اور دلالت انکی اوپر جواز
جمع حقیقی کے مان لی اور جرح احادیث اور احتمال جمع صوری وغیرہ سے قطع نظر کے اور احادیث
عدم جواز جمع حقیقی جو ہمنے نقل کین وہ بھی صحیح ہین اور تقدم احدہما کا علی الآخر معلوم نہین کہ قول نسخ
کیا جاوے اور انواع اسباب ترجیح مین بھی دونو قسمین مساوی ہین اور جمع کرنا دونون مین ساتھ حمل
احدہما کے علی الآخر بلا تعسف مشکل ہے پس نہ باقی رہا مگر یہ امر کہ دونو قسم کی احادیث کو حجیت سے ساقط
کر دیا جاوے پس حجیت آیہ کریمہ کی بلا معارض سالم رہجائیگی اور یہ مقصود صاحب تنویر کا نہین ہے کہ اہل
اصول حدیثین متعارضین کو ابتداءً ساقط کر دیتی ہین پس اس محل مین بھی ساقط کر دو پھر مؤلف معیار
اگر کسی مقدمہ کو مقدمات صریحہ یا ضمنیہ مین سے تسلیم نکرتا تو مضائقہ تھا اور جواب باصواب
اوسکا دیا جاتا اور یہ جو اوسنے بلا تدبر و تفکر اعتراض کیا کہ قاعدہ اہل اصول کے یہان نہین ہے
کیونکر لائق اعتبار نہوا اور قابل سمع قبول ہو بیان سابق سے معلوم ہو چکا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور جمع بین
المتعارضین نہو سکے تو پھر سوا تساقط کے اور کوئی قاعدہ اہل اصول کے یہان اصلا نہین ہے
اور جب ناظرین منصفین پر صحت اور قوۃ ادلہ عدم جواز جمع حقیقی کے کلام سابق سے واضح ہوئی تو مخفی
نرہا ہوگا یہ امر کہ مذہب جمع صوری کا اختیار کرنا عین احتیاط ہے اسلئے کہ یہ مذہب مبرہن ہے ساتھ
دلائل واضحہ اور براہین قاطعہ کے کہ جمع حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہین ہے تو اوسکے اختیار کرنے
مین احتیاط ہوگی اور ساقط ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ تشکیک مذکور اوس صورت مین جاری ہوتی جبکہ
طرفین کا مذہب مدلل بدلائل ہوتا حالانکہ مسئلہ جمع مین مانعین کا دعوی بلا دلیل ہے انتہی پھر یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ بعض حنفی جمع صوری پر یہ جو دلیل لاتے ہین کہ کہا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے
ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الصلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین الخ پس جواب اسکا تین ہین اول
یہ کہ اگر احادیث ابن مسعود کو ہم سب احادیث جمع پر جو چودہ صحابی سے منقول ہین غالب ٹھہرا کر ہم

کہ جس جمع کو ابن مسعودؓ نے نہین دیکھا وہ درست نہین تو تمپر یہ پہاڑ مصیبت کا ٹوٹیگا کہ جمع بین الظہر
والعصر کو عرفات مین کیونکر درست کہتے ہو پس جو جواب تمہارا جمع عرفات مین ہے وہی جواب ہمارا جمع
سفر مین ہے انتہی مختصرا راقم الحروف کہتا ہے کہ اگرچہ تفصیل اس استدلال کی فی الجملہ کلام سابق مین ہو چکی ہے
لیکن باعث تعرض مؤلف معیار کے مکرراً کہا جاتا ہے کہ جمع عرفات دن کے وقت مین درمیان جمیع
صحابہ کے واقع ہوئی تھی پس بالضرور بین الصحابہ رضوان اللہ تعالے علیہم اجمعین معروف و مشہور
ہوگی بخلاف جمع مزدلفہ کے کہ شب مین تھے اور بجہت تاریکی شب کے محسوس اور مشاہد نہ تھے لہذا ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ کے اسکی تصریح فرمایئے اور جمع عرفات کو بنا بر شہرت کے ذکر نکیا کہ وہ سب
صحابہ کو معلوم ہے حاجت ذکر نہین اور وہ جو تمنے کہا کہ جمع سفر بھی بین الصحابہ مشہور تھے اسلئے اسکا
ذکر بھی چھوڑ دیا تو جواب اسکا یہ ہے کہ جمع سفر جسکو تم چودہ صحابی سے منقول کہتے ہو اولا اسمین یہ ہے
کہ احادیث جمع سفر ان صحابہ سے منقول ہین اسکو ہمنے تسلیم کیا لیکن جمع حقیقی ہونا اوسکا اونسے منقول ہے
ہے پس نقل کرنے چودہ صحابی سے تمکو کیا نفع ہے وقد مر تفصیلہ اور ثانیا یہ کہ جمع سفر بین الصحابہ
اصلا مشہور نتھی ورنہ عمر بن الخطاب اور ابن مسعودؓ اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور سعد بن
ابی وقاص وبعض من سواہم من الصحابہ رضی اللہ تعالے عنہم اجمعین اور سالم بن عبد اللہ اور عمر
بن عبد العزیز اور عمرو بن دینار اور لیث بن سعد اور جابر بن زید اور محمد بن سیرین اور مکحول اور علقمہ
اور اسود اور سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی اور حسن بصری اور امام ابی حنیفہ کلہم من التابعین اسکا
انکار کسطرح کرتے اور یہ انکار انکا جمع حقیقی سفر کو منقول کیا ہے ابن شداد نے کتاب دلائل الاحکام
مین قال العلی القاری فی المرقاۃ تحت حدیث ابن مسعود لعلہ روی ہذا الحدیث بمزدلفۃ ولذا اکتفی عن
ذکر الظہر والعصر فلا بد من تقدیرہما او ترک ذکرہما لظہورہما عند کل احد اذ وقع ذلک الجمع فی مجمع عظیم
فی النہار علی رؤس الاشہاد بخلاف جمع المزدلفۃ فانہ باللیل فاختص بمعرفتہ بعض الاصحاب
انتہی وہکذا فی فتح القدیر لابن الہمام اور وہ جو امام نووی سے دوسرا جواب نقل کیا
ہے جسکا مضمون یہ ہے کہ منع جمع سفر کے حدیث ابن مسعودؓ سے بطریق مفہوم کے مفہوم موقتی ہے
اور حنفیہ مفہوم کا قول نہین کرتے اور ہم یعنی منتسب شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہین لیکن منطوق
کو مفہوم پر ترجیح دیتے ہین پس منع جمع سفر جو مفہوم حدیث ابن مسعود سے سمجھی گئی اوسپر جو جمع